

**प्रमाणों के सन्दर्भ में वेदान्तपरिभाषा तथा
श्लोकवार्तिक का तुलनात्मक अध्ययन**

**(A Comparative Study of Vedanta-Paribhasa and Slokavartika
with special reference to Pramanas)**

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी० फिल० उपार्जित हेतु प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध

प्रस्तुतकर्ता
निवेदिता

निर्देशक
डा० सन्त नारायण श्रीवास्तव्य
रीडर, संस्कृत विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय



संस्कृत विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय

1986

मन में विश्वासपूर्वक 'ब्रह्मीय' के प्रति बड़ा प्रायः दार्शनिक विचारों के क्षेत्र में पहुँचा देती है। प्रारम्भ से ही दार्शनिक संस्कार होने के कारण विशेषतः स्व० ए० उच्चार्द्ध में भारतीय दर्शन ऐच्छिक विषय के रूप में बुने जाने के कारण इन संस्कारों को प्रगाढ़ता मिली। सम्भवतः ये दार्शनिक संस्कार विश्वकुलगत पुरानी पिता जी (स्व० श्री उदय शङ्कर) की ही देन हैं जो स्वतः एक आध्यात्मपरायण तथा 'ब्रह्मीय' के प्रति सर्वेव महानत रहने वाले व्यक्ति थे। 'ब्रह्मीय' के प्रति उनकी बड़ा तथा आत्मविश्वास यथानक विपत्ति के समय भी बड़े सहायक होते थे। प्रारम्भ से ही नियति की व्यवस्था को देखकर मैं कनेकतः उनसे प्रश्न पूछती जो बहुत दार्शनिक हो जाते थे। उनका उत्तर मे आत्मानुभूति से देते जो सर्व मुझे प्रभावित करते रहे। उन्होंने की अनुर प्रेरणा तथा आशीर्वाद से दार्शनिक विचारों के प्रति रुचि रखती हुयी मैं प्रस्तुत शोधग्रन्थ लेखन की विज्ञा में अग्रसर हो सकी।

प्रस्तुत शोधग्रन्थ के निवेदन में मृतमय डा० सन्त नारायण जीवास्तव्य, रीडर, संस्कृत विमान, कलाहावाय विश्वविद्यालय ने अपना अनुस्य समय दिया जो उनके वेदुष्य तथा शोधार्थ के अनुरूप है । मैं उनके प्रति हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करती हूँ । शोध विषय के चुनाव में उन्होंने मुझे पूर्वीमांसा तथा उत्तरीमांसा की ज्ञानीमांसा पर सम्मिलित रूप से कार्य करने का सुझाव दिया । वस्तुतः भारतीय दर्शन की परम्परा में पूर्वीमांसा तथा उत्तरीमांसा दोनों का महत्वपूर्ण स्थान है । प्रस्तुत शोधग्रन्थ में पूर्वीमांसा के नाट्य सम्प्रदाय तथा उत्तरीमांसा के क्षेत्र सम्प्रदाय (किरावाधरीन्द्र) की ज्ञानीमांसा का तुलनात्मक रूप से वैज्ञानिक विवेचन प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है । सुनाति मट्ट का ग्रन्थ 'शोकाधिक' नीमांसादर्शन की महत्वपूर्ण वेद है जो वैज्ञानिक दृष्टिकोण का परिचायक है । 'किरावाधरीन्द्र' के 'वेदान्त-

परिभाषा' नैयायिक शास्त्रीय शैली में लिखा हुआ तथा अद्वैत ज्ञानमीमांसा का विवेचन करने वाला एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। श्लोकार्थिक के मूल तथ्यों को समझने हेतु हमने पं० गङ्गा नाथ झा कृत वाङ्मय अनुवाद को आधार बनाया। वस्तुतः श्लोकार्थिक तथा वेदान्तपरिभाषा का साङ्गोपाङ्ग अध्ययन ही मातृमीमांसा तथा अद्वैत वेदान्त की ज्ञानमीमांसा सम्बन्धी तथ्यों के अनुशीलन में विशेष सहायक हुआ।

पुण्य गुरुवर्य डा० बाबू राम सक्सेना (मृतपूर्व कुपति, छाहाबाद विश्वविद्यालय) के असीम स्नेह तथा विज्ञानिदेश के बिना यह शोधग्रन्थ पूर्ण कर पाना मेरे लिए असम्भव था। उनकी अनुकम्पा उनके सहृदय तथा उदार व्यक्तित्व के सर्वथा अनुरूप है। मैं उनके प्रति कृतज्ञ हूँ।

गुरुवर्य डा० सुरेश चन्द्र जीवास्तव्य, प्रोफेसर एवं अध्यापक, संस्कृत विभाग, छाहाबाद विश्वविद्यालय ने अनेकतः दार्शनिक समस्याओं के समाधान में मेरी को सहायता की वह उनकी विद्वत्ता तथा उदारता का प्रतीक है। सततवर्ष मैं उनके प्रति कृतज्ञता ज्ञापित करती हूँ।

गुरुवर्य डा० सुरेश चन्द्र पाण्डेय, प्रोफेसर, संस्कृत विभाग, छाहाबाद विश्वविद्यालय से प्राप्त साहाय्य तथा स्नेह अनेक समस्याओं के बीच भी शोधकार्य की गति प्रदान करता रहा। मैं उनके प्रति कृतज्ञ हूँ।

शोधग्रन्थविषयक अनेक दार्शनिक मुद्दों के स्पष्टीकरण में श्री मधुरेश जोषा, पी० डी० एच० (शोधशास्त्र, संस्कृत विभाग, छाहाबाद विश्वविद्यालय) का महत्वपूर्ण योगदान है जिनके सतत सहयोग के बिना मेरे लिये यह कार्य पूर्ण कर पाना दुष्कर था।

मेरे शोधग्रन्थ के पूर्ण होने में मेरी माता जी (स्वर्गीया जीवती शारदा देवी) का बहुत ही योगदान है जो अर्वाचिन ठेका हेतु प्रेरित किया करती थीं। बावजूद प्रत्याकार में विजयान शोधग्रन्थ को बेतने के लिए वह भी नहीं रुकीं किन्तु ऐसा प्रतीत होता है जैसे उनकी प्रेरणा अब भी मूँव रही है।

: स :

वादरणीय मैया (श्री नागेश्वर सहाय) तथा वादरणीया मामी (श्रीमती मनोरमा सहाय) एवं किज्जी (श्रीमती सकुन्ता मोहन) तथा विनोद मैया ने शोधप्रबन्ध लेखन में जाने वाले व्ययधानों में बहुविध सहायता प्रदान कर मेरी उत्साह में कभी कोई कमी नहीं आने दिया । उनके इस स्नेह से मैं आजीवन अभिभूत रहूँगी ।

मेरी छोटे भाई वि० राकेश सङ्कर (शोधच्छात्र, प्राचीन इतिहास विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय) ने शोधसामग्री सङ्कलन में अनेकविध सहायता की है तथा महत्वपूर्ण सुझावों द्वारा मुझे लाभान्वित किया है -- उसकी शतशः प्रशंसा हेतु शुकामनायें ।

अपि च, मैं उन सभी विचारकों तथा लेखकों के प्रति कृतज्ञता व्यक्त करती हूँ किन्होंने अप्रत्यक्षरूपेण मेरे विचारों को बृद्धता प्रदान की है ।

मैं विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के प्रति आभार प्रकट करती हूँ । आयोग द्वारा मुझे ग्रुनियर रिजर्व फेलोशिप प्रदान किया गया जिससे वार्षिक कठिनाइयों के इस युग में मेरी अनेक वार्षिक समस्याएँ दूर हो गयीं । शोधप्रबन्ध की रक प्रति आयोग को भी प्रेषित है ।

टङ्कण कार्य हेतु यं० इशामठाळ तिवारी (हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग) के प्रति मैं अपना आभार प्रकट करती हूँ किन्होंने टङ्कण की छुट्टा एवं स्पष्टता का अधिकारिक ध्यान रखा है ।

निवेदिता
(निवेदिता)

विषयानुक्रम

<u>विषय</u>	<u>पृष्ठ संख्या</u>
<u>सूचक संक्षेप</u>	<u>क-स</u>
<u>मूमिका</u>	(१ - १५)
(१) पूर्वमीमांसा तथा उत्तरीमांसा	३
(२) पूर्वमीमांसा के आचार्य तथा साहित्य	४
(३) कुमारिलमट्ट	६
(४) उत्तरीमांसा (वेदान्त) के प्रमुख आचार्य स्व साहित्य	८
(५) कर्त्तारवाच्यरीन्द्र	९
(६) भारतीय दर्शन में ज्ञानमीमांसा की समस्या तथा उसका समाधान	११
<u>प्रथम अध्याय : ज्ञान का स्वरूप, वर्गीकरण तथा साधन</u>	(१६ - ४०)
१.१ (क) <u>ज्ञान का स्वरूप</u>	१६
१.२ (ख) <u>ज्ञान का वर्गीकरण</u>	२९
१.२.१ ज्ञान	२९
१.२.२ पारंपारिक ज्ञान का प्रसार विवरण	२५
१.२.३ अज्ञान	३०
(i) अज्ञानत्वाति	३२
(ii) असत्त्वाति	३३
(iii) वत्त्वाति	३३

<u>विषय</u>	<u>पृष्ठ संख्या</u>
(iv) वन्यथास्याति	३४
(v) सत्स्याति	३४
(vi) अनिर्विनीयस्याति	३५
(vii) विपरीतस्याति	३७
१.३ (ग) ज्ञान के साधन	३६
१.३.१ ज्ञानाण	३६
१.३.२ ज्ञानाण का महत्त्व	४२
१.३.३ ज्ञानाण का स्वरूप	४५
<u>द्वितीय अध्याय : प्रत्यक्षा ज्ञानाण</u>	(४८-१२९)
२.१ (क) <u>प्रत्यक्षा की परिभाषा</u>	५०
२.२ <u>प्रत्यक्षा ज्ञान के लिये आवश्यक घटक</u>	५८
२.३ <u>प्रत्यक्षा ज्ञानाण तथा प्रत्यक्षा ज्ञाना</u>	६०
२.३.१ वेदान्तपरिभाषासम्मत प्रत्यक्षा ज्ञानाण तथा प्रत्यक्षा ज्ञाना का निरूपण	६०
२.३.२ स्कान्धादि में प्रत्यक्षा ज्ञानाण तथा प्रत्यक्षा ज्ञाना की व्यवस्था	७१
२.३.३ ज्ञानाण तथा कण्ड में विषय की रक्ता का प्रतिपादन	७७
२.३.४ ज्ञानाण तथा कण्ड की रक्ता का निराकरण	७६
२.४ (ख) <u>उन्निव निरूपण</u>	८१

<u>विषय</u>	<u>पृष्ठ संख्या</u>
२.४.१ इन्द्रियों	८२
२.४.२ मन के इन्द्रियत्व के विषय में बौनों का मत	८३
२.४.३ इन्द्रियों की शक्ति में प्रमाण	८५
२.४.४ इन्द्रियों का प्राप्यकारित्व	८६
२.४.५ इन्द्रियार्थसन्निकर्ष	८७
२.५ (ग) <u>प्रत्यक्षा के भेद</u>	१०७
२.५.१ निर्धिकल्पक तथा ध्विकल्पक	१०७
२.५.२ बीजसाक्षी तथा ईश्वरसाक्षी	११४
२.५.३ ज्ञेयगत तथा ज्ञप्तिगत	११८
२.५.४ इन्द्रियकथ्य तथा इन्द्रियाकथ्य	१२९
<u>तृतीय अध्याय : अनुमान प्रमाण</u>	(१२२-१८२)
३.१ <u>उदाहरण तथा स्वकथ</u>	१२२
३.१.१ अनुमितिकरण	१२८
३.२ <u>अनुमान के चटक</u>	१३३
३.२.१ कदा	१३४
३.२.२ हेतु	१३४
३.२.३ साध्य	१३६
३.३ <u>अनुमान के वाचात्मुक्त तत्त्व</u>	१३७
३.३.१ व्याप्य एवं व्यापक	१३८
(क) व्याप्य	१४९
३.३.२ व्याप्य का उदाहरण	१४९

<u>विषय</u>	<u>पृष्ठ संख्या</u>
३.३.३ व्याप्ति ग्रहण के साधन	१४४
३.३.४ व्याप्ति के भेद	१५०
(स) पदार्थता	१५३
३.३.५ पदार्थता का मनोवैज्ञानिक वाधार	१५३
३.४ <u>अनुमान के भेद</u>	१५४
३.४.१ स्वाधीनिमान तथा पराधीनिमान	१५५
३.४.२ कैलान्वयी, कैलव्यतिरेकी तथा अन्वयव्यतिरेकी	१५७
३.४.३ विशेषात्तोदृष्ट तथा सामान्यतोदृष्ट	१६०
३.५ <u>अनुमान के अवयव</u>	१६५
३.५.१ अवयव प्रयोग	१६६
३.६ <u>प्रतिज्ञाभास, हेतुभास तथा दृष्टान्ताभास</u>	१६६
३.६.१ प्रतिज्ञाभास या कताभास	१६६
३.६.२ हेतुभास	१७६
३.६.३ दृष्टान्ताभास	१८१
<u>चतुर्थ अध्याय : उपान प्रमाण</u>	(१८३-२०३)
४.१ <u>उपाण तथा स्वयं</u>	१८३
४.१.१ कुतलि द्वारा न्यायत का सण्डन	१८७
४.२ <u>अन्य प्रमाणों में उपान के अन्तर्भाव की सम्भावना</u>	१६२

विषय

पृष्ठ संख्या

४.२.१	क्या उपमान प्रमाण प्रत्यक्षा में वन्तर्भूत हो सकता है ?	१६२
४.२.२	उपमान प्रमाण न तो वंक्षतः प्रत्यक्षा है और न ही वंक्षतः स्मृति	१६३
४.२.३	क्या उपमान का वन्तर्भाव अनुमान में हो सकता है ?	१६४
४.३	<u>सादृश्य क्या है ?</u>	१६६
४.४	<u>उपमान प्रमाण का महत्व</u>	२०२

च-वम अध्याय : अर्थ प्रमाण

(२०४-२८०)

५.१ (क)	<u>अर्थ प्रमाण का उदाण</u>	२०६
	५.१.१ शास्त्र का उदाण	२०८
	५.१.२ शास्त्र उदाण का औचित्य	२०८
५.२	<u>अर्थ प्रमाण के भेद</u>	२११
५.३	<u>अर्थ के प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य का विवेक</u>	२१४
	५.३.१ अर्थ का अनुमान में वन्तर्भाव : वैज्ञानिक तथा बौद्ध पक्ष	
	५.३.२ अर्थ का अनुमान से पार्थक्य : वेदान्त- परिभाषाकार तथा बार्हस्पत्यिकार का समाधान	२१६
	५.३.३ शास्त्र अभिमत अर्थ पार्थक्य साधक हेतु : सुवितर्क में वृथापता	२१२
५.४	<u>अर्थ का स्वरूप : वित्थ का अभित्य</u>	२१८
	५.४.१ अर्थान्वितवित्थ	२१६

विषय

पृष्ठ संख्या

५.४.२ शब्दकार्यतावादी पूर्वपक्षी मतों का सफ़टन	२४०
५.४.३ मीमांसकों के मत से शब्द की नित्यता प्रतिपादक सिद्धान्त	२४३
५.५ (ग) <u>शब्द और अर्थ का सम्बन्ध</u>	२४७ ✓
५.६ (घ) <u>पदार्थ विचार</u>	२५४
५.६.१ वास्तविकवाद तथा व्यक्तिव्यक्तिवाद विचार	२५६
५.६.२ वास्तववाद विचार	२६३
५.७ (ङ) <u>वाक्यार्थ विचार</u>	२६७ ✓
५.७.१ वाक्यरूपा	२६८
५.७.२ योग्यता	२७०
५.७.३ वास्तविक वा सम्मिश्र	२७२
५.७.४ तात्पर्य ज्ञान	२७२
५.८ (च) <u>वाक्यार्थवाद - अभिहितान्वयवाद</u>	२७६ ✓

आठ अध्याय : अर्थविज्ञान

(२८१-३०८)

६.१	<u>उदाहरण तथा स्वरूप</u>	२८२
६.२	<u>अर्थविज्ञान के नेतृ</u>	२८६
६.३	<u>अर्थविज्ञान के अनुमान में अन्तर्भाव की सम्भावना</u>	२८६
६.४	<u>वैवाचिकान्वय अर्थविज्ञान के अनुमान का अर्थविज्ञान में अन्तर्भाव</u>	३०७

विषय

पृष्ठ संख्या

सप्तम अध्याय : अनुपलब्धि प्रमाण

(३०६-३४४)

७.१	ज्ञात का स्वरूप	३०६
७.२	अनुपलब्धि की परिभाषा	३१३
७.२.१	योग्यानुपलब्धि	३१६
७.३	ज्ञातग्रहण में इन्द्रियों का असामर्थ्य	३२३
७.४	ज्ञातग्रहण में अनुमान प्रमाण का असामर्थ्य	३३२
७.५	अनुपलब्धि के पुष्क प्रमाणत्व पर विचार	३३२
७.६	ज्ञात के प्रमेय : ज्ञात के भेद	३३४
७.६.१	प्राग्ज्ञात	३३५
७.६.२	प्रध्वंसाज्ञात	३३५
७.६.३	वत्थन्ताज्ञात	३३८
७.६.४	अन्योन्याज्ञात	३४०
७.७	ज्ञात की प्रमेय है ।	
७.८		

अष्टम अध्याय : प्रामाण्यवाद

(३४५-३६१)

८.१	प्रामाण्य तथा अप्रामाण्यविषयक दार्शनिक मतभेद	३४६
८.१.१	प्रामाण्यस्वतन्त्र्य विचार	३४८
८.१.२	अप्रामाण्यपरतन्त्र्य विचार	३५४

अष्टम अध्याय की सूची :

(३६२-३७०)

संस्कृत ग्रन्थ	३६२
हिन्दी ग्रन्थ	३६८
बांग्ला ग्रन्थ	३७०

(क)

शब्द संक्षेप

अ० सं०	-	अग्नेय संग्रह
क० टी०	-	कणिकाणि टीका
का०	-	कारिका
वे० सू०	-	वेमिनि सूत्र
त० की०	-	तत्त्व कोमुदी
त० वि०	-	तत्त्व विस्तारमणि
तै० सं०	-	तैत्तिरीय ब्रह्मसूत्र
न्या० सू०	-	न्याय सूत्र
न्या० भा०	-	न्यायभाष्य
न्या० मं०	-	न्याय मन्त्र
न्या० र०	-	न्याय रत्नाकर
न्या० र० भा०	-	न्याय रत्नमाळा
न्या० वि० टी०	-	न्यायविन्दु टीका
न्या० व० भा०	-	न्यायवाचस्पतिवार्तिक
न्या० वि० मु०	-	न्यायसिद्धांतमुक्तावली
न्या० भा० ता० टी०	-	न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका
प्र० प०	-	प्रकरणविवेका
प्र० सं०	-	प्रमेय ब्रह्मसूत्र
प्र० भा०	-	प्रमाण वार्तिक
प्र० उप०	-	प्रवचनसूक्त उपनिषद्

(स)

ब्र० सू०	-	ब्रह्म सूत्र
ब्र० सू० शां० भा०	-	ब्रह्म सूत्र शाङ्ककर भाष्य
भा० मै०	-	मानसैवोदय
मी० सू०	-	मीमांसा सूत्र
मुण्डको०	-	मुण्डकोपनिषद्
यो० सू०	-	योगसूत्र
यो० भा०	-	योगभाष्य
वा० प०	-	वाक्यपदीय
वि० प्र० सं०	-	विवरण प्रमेय सङ्ग्रह
वे० प०	-	वेदान्तपरिभाषा
वे० सू०	-	वेदेषिक सूत्र
उद्योम०	-	उद्योपवती
ज्ञा० दी०	-	ज्ञानप्रदीपिका
ज्ञा० भा०	-	ज्ञानभाष्य
स्तोत्र०, स्तो० वा०-	-	स्तोत्रार्ति
स० प० सं०	-	सर्वज्ञसङ्ग्रह
सां० का०	-	सांख्यकारिका
सां० त० कां०	-	सांख्यतत्त्वकोमुदी
सां० सू०	-	सांख्य सूत्र

प्रमाणों के संदर्भ में वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकाधिक का तुलनात्मक अध्ययन
=====

सूचिका

- (१) पूर्वमीमांसा तथा उत्तमीमांसा
- (२) पूर्वमीमांसा के आचार्य तथा साहित्य
- (३) कुशाभिमट्ट
- (४) उत्तमीमांसा (वेदान्त) के प्रमुख आचार्य एवं साहित्य
- (५) कर्त्तरावाच्यरीन्द्र
- (६) भारतीय दर्शन में आत्ममीमांसा की समस्या तथा उसका समाधान

भूमिका

मनीषी बीच के रूप में दृष्ट अनुभूति में इस विविध-रूपात्मक दृष्टि को जानने की इच्छा उत्पन्न हुई । इस जिज्ञासा में वह दृष्टि के परमतत्त्व के विषय में अज्ञापूर्वक सोचने लगा— वहीं से उसमें दार्शनिकता का समावेश हो गया । आत्मविश्वास से ही वह परमतत्त्वसम्बन्धी जिज्ञासा की शान्ति के प्रयत्न में लगा रहा और आत्मविश्वास से अनेकविध किन्तना करता रहा जिसने जाने कबकर पृथक्-पृथक् दार्शनिक सम्प्रदायों का रूप ग्रहण किया ।

दार्शनिक समस्याओं के अज्ञापूर्वक विचार की परम्परा भारतवर्ष में प्राचीन काल से ही दृष्टिगोचर होती है । इसीलिए दर्शन की महत्ता स्वीकार करते हुए उपनिषद्-दोष कथिनों ने इसे परा विद्या कहा है । भारतीय परम्परा में दर्शन को जीवन से अनिवार्य रूप से सम्बद्ध माना गया है । वस्तुतः भारत में दर्शन का कर्म आध्यात्मिक जिज्ञासा के कठस्नर्प हुआ, इसी कारण भारतीय मनीषियों ने परमतत्त्व का ज्ञान कराने वाली सभी पद्धतियों को दर्शन कहा जबकि पारवात्य काल में 'ज्ञान के प्रति प्रेम' को ही दर्शन कहा गया । यहाँ दर्शनशास्त्र के लिए *Philosophy* शब्द का प्रयोग किया जाता है । कौटिली का किताबकी शब्द ग्रीकभाषा के सोफ़िस्टा शब्द से लिया गया है प्रज्ञा, और किताब की भाषा से लिया गया है प्रेम बना है । इसे प्रज्ञा के प्रति प्रेम कहा जाता है । भारतीय परिप्रेक्ष्य में 'दृश्यते ज्ञेय इति दर्शनम्' इस व्युत्पत्ति के अनुसार 'दर्शन' शब्द का अर्थ हुआ — 'जिज्ञासे द्वारा ज्ञेय का ज्ञातु तत्त्वज्ञान कराने वाली विशिष्ट विद्या ही दर्शन है । दर्शन का यह उद्देश्य सभी भारतीय दर्शनों के सम्पर्क में साम्य है — 'दृश्यते आत्मावितत्त्वमनेनेति दर्शनम्' । भारतीय दार्शनिकों के लिए दर्शन शब्द से तत्त्वदर्शन ही अभिप्रेत रहा है — चाहे वह औपनिषद कथिनों का आत्मतत्त्व का उद्देश्य रहा हो या बुद्ध की समाधिदृष्टि का ।

१. आत्मा बाह्य द्रष्टव्य : जीतव्यो मन्त्रव्यो निदिध्यासितव्यश्च मेनेति ।

सभी भारतीय दर्शनों की यह एक आवश्यकता विशेषता है कि सभी दर्शनों का उद्गम एक ही स्थान (उपनिषद्) से हुआ है तथा सभी का उद्देश्य मोक्ष है । दृष्टिभेद ने इन सभी की ~~विचारवाग~~ विचारवाग में अन्तर उत्पन्न किया जिसने मुख्य सम्प्रदाय का रूप ग्रहण किया और स्वसम्प्रदायानुयायी गुरु के शिष्यों के पारम्परिक वाक्पिछास ने भारतीय दर्शनों के पारम्परिक मतभेद को सुदृढ़ किया । किन्तु, यदि सम्यक् विचार किया जाय तो प्रायः सभी भारतीय दर्शनों की यह मान्यता स्पष्ट दृष्टिगत होती है कि एक ऐसी अवस्था है जहाँ सांसारिक दुःख, बाधा, पीड़ा, अपुण्यता आदि कुछ नहीं है । यह पूर्ण, शान्त, स्थिर, नित्य, शुद्ध, शुद्ध आनन्दस्वरूप अवस्था ही सकल उद्देश्य है, वही परम पुरुषार्थ है, वही मोक्ष है और उसकी प्राप्ति हो जाने पर पुनः ज्ञानमय वह दुःखपूर्ण संसारकर्म में नहीं कैदना होता ।

वैदिक वाङ्मय से ही सभी दर्शनों का उद्गम तथा विकास हुआ है, यह सभी विचारकों की मान्यता रही है । जाने चकर वैद्वान्तिक तथा क्रियात्मक देशों में बढ़ रहे अन्तराह ने दर्शन को वैदिक तथा अवैदिक दो विभागों में भुक्त कर दिया । वेदों की प्रामाणिकता स्वीकार करने वाले वैद्वान्तिक सम्प्रदाय वास्तिक तथा वेद-विरोधी वैद्वान्तिक सम्प्रदाय नास्तिक कहे गये । वादाकि, केन और बौद्धादि वेदान्तिक होने से नास्तिक कहे गये । वास्तिकों में म्वाय-वैद्वेधिक, सांख्या-योग, पूर्व बीमांशा तथा वेदान्त की गणना की जाती है । पाश्चात्य नवोद्योग दर्शन, पाणिनीय दर्शन (दृष्टांश) तथा प्रत्यभिज्ञादर्शन -- इन चारों का भी उपावेश वास्तिक दर्शनों में किया जाता है । उल्लेख इन वास्तिक दर्शनों में म्वाय और वैद्वेधिक, सांख्य और योग तथा पूर्वबीमांशा और

१. विपक्षे दुःखमृत्विः शिवन्ते सर्वसंज्ञाः ।

रागिन्ते पाप्म कर्माणि तस्मिन् दृष्टे पराजये ॥

— मुक्तको० २।२।८

२. सर्वसंज्ञांश

उत्तरमीमांसा (वेदान्त) की तत्त्वगवेषणा एक दूसरे से परस्पर सम्बद्ध है, अतः ये समानतन्त्र कहे जाते हैं । इनमें से न्याय दर्शन के आदि आचार्य जगन्नाथ गौतम हैं किन्हीं 'न्यायसूत्र' की रचना की । वैशेषिक के आदि आचार्य महर्षि कणाद ने वैशेषिक सूत्रों की रचना की किन्हीं 'कणाद-सूत्र' भी कहा जाता है । ईश्वर-कृष्ण प्रणीत 'सांख्यकारिका' सांख्य दर्शन की प्रथम मौलिक रचना मानी जाती है, यद्यपि सांख्य के प्रथम आचार्य के रूप में महर्षि कपिल की गणना होती है । योग का प्रथम ग्रन्थ आचार्यपतञ्जलिप्रणीत योगसूत्र है । पूर्वमीमांसा का आद्यग्रन्थ 'मीमांसा-सूत्र' है जिसकी रचना महर्षि जैमिनि ने की है । तथा उत्तरमीमांसा (वेदान्त) के आद्य आचार्य बादरायण व्यास हैं जिसकी कृति 'ब्रह्मसूत्र' है तथा जो 'बादरायण सूत्र' के नाम से भी जानी जाती है ।

(१) पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा—

वैदिक साहित्य भारतीय धर्म तथा दर्शन का मूल^{मूल}स्त्रोत है । इस वैदिक परम्परा के विकास के साथ ही उसके दो मान दूर किन्हीं से एक को कर्मकाण्ड और दूसरे को ज्ञानकाण्ड कहा गया । कर्मकाण्ड का पूर्णविकास ब्राह्मणग्रन्थों में हुआ है जबकि ज्ञानकाण्ड का विकास उपनिषदों में । वैदिक कर्मकाण्ड के विषय में निम्नलिखित देने वाले महर्षि जैमिनि के सूत्रों को पूर्वमीमांसा कहा गया और उपनिषदों की शिक्षाओं को व्यवस्थित करने वाले महर्षि बादरायण के सूत्रों को उत्तरमीमांसा कहा गया । प्रचलित सभी दर्शनों में आचार्यपतञ्जलि की दृष्टि से पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त को सर्वाधिक प्राचीन माना जा सकता है क्योंकि वेदों से सर्वाधिक सामग्री इन्हीं दर्शनों ने ग्रहण की है । वैदिक कर्मकाण्ड का विवेक करने वाले, वेदाङ्ग व के रूप में प्रतिपादित किये गये ऋक्सूत्र (गीता, मुद्रा तथा धर्मसूत्र) मीमांसा दर्शन के साक्षात् आधार हैं । दूसरी ओर वैदिक ज्ञानकाण्ड, यिसका आरम्भ ऋग्वेद के कुछ सूक्तों से हुआ तथा परिणति उपनिषदों में हुई, उत्तरमीमांसा (वेदान्त) का आधार है । इस दार्शनिक सम्प्रदाय को वेदान्त कहे जाने का

१. वेदान्तमाकलपुनःप्रमाणानाम् ।

- अ० पू० डा० पा० १/१/२

कारण इसका वेदों के अन्तिम भाग उपनिषदों में निहित होना है। पूर्वमीमांसा को छोक में मीमांसा नाम से प्रसिद्धि मिली और उपरमीमांसा को वेदान्त नाम से। वस्तुतः दोनों दार्शनिक सम्प्रदाय भिन्न-भिन्न एक पूर्ण दर्शन का निर्माण करते हैं। वे दोनों मत कुछ मतभेदों को छोड़कर परस्पर सापेक्ष हैं।

मीमांसा तथा वेदान्त में प्रमुख वेद प्रतिपाद्य विषय का है। मीमांसा में मुख्य रूप से वर्म की व्याख्या की गयी है जिसके अन्तर्गत आत्मा, अर्जुन आदि विषयों का समावेश किया गया है। वेदान्त में आत्मा और ब्रह्म के ऐक्य को प्रधानता दी गयी। मीमांसा में प्रमाण जैसे विषय पर गम्भीर दार्शनिक चिन्तन किया गया जिसका अनुसरण वेदान्त ने भी व्यवहार के स्तर पर किया। अद्वैतवेदान्त के आत्मविद्वान्त ने मीमांसकों को भी प्रभावित किया। अतः सुदृढ अध्ययन करने पर मीमांसा तथा वेदान्त एक दूसरे के पूरक प्रतीत होते हैं।

(२) पूर्वमीमांसा के आचार्य एवं साहित्य—

मीमांसा दर्शन का प्रारम्भ महाश्वेद वेमिनि के पूर्वों से माना जाता है किन्तु इसकी प्राचीनता को देखते हुये प्रतीत होता है कि महाश्वेद वेमिनि के पूर्व भी उस विषय पर विस्तृत विचार किया गया रहा होगा। वेमिनि का मीमांसासूत्र बारह अध्यायों में विभक्त है। इसीछिये इसे द्वापयुगका मीमांसा भी कहा जाता है। इन बारह अध्यायों में २७४५ सूत्र पाये जाते हैं। बाद में महाश्वेद वेमिनि ने अन्य ४ अध्यायों की भी रचना की किन्तु संक्षेपकाण्ड या केवलाकाण्ड कहते हैं, किन्तु ७७६ सूत्र हैं।

महाश्वेद वेमिनि ने अपने समय के या उसके के अनेक ऐसे मीमांसकों के

१. व्यवहारे माह्वयः ।

२. उत्पाद्य नास्तिक्यनिराकरणरात्मास्तितार्ता माध्यकृद्वत्तुत्तया ।

पुस्तकमैत्रिष्यमयव बोधः प्रमाति वेदान्तनिवेदनीय ॥

- सटीक भा० आत्मसाध १५८

नाम लिये हैं किन्तु मुख्य बात प्राप्य नहीं है । वेमिनि पाँच स्थानों पर वादरायण का उल्लेख करते हैं । ये वादरायण ब्रह्मसूत्रों के रचयिता हैं या उनके मित्र— इस विषय में विवाद है । वेमिनि ने वादरि नाम के भी ऋषि का उल्लेख किया है जिसका नाम ब्रह्मसूत्र तथा कात्यायनब्राह्मण में भी आता है । डा० टी० जार० किन्तानाथ वादरि को बरार का पुत्र तथा वादरायण का पूर्वज मानते हैं । इसके अतिरिक्त वेमिनि ने हेतुशायन, काष्णार्थिनि, ठाबुकायन, कामुकायन, जामेय तथा जालेखन का भी निर्देश किया है ।

प्रो० कैमोबी का मत है कि वेमिनि दूसरी सताब्दी ईसवी से पहले नहीं रहे होंगे क्योंकि वे वादरायण के समकालीन थे किन्तु नि दूसरी सताब्दी में वर्तमान बौद्ध विद्वान नागार्जुन के अनुयाय से अपना परित्यक्त किया है । प्रो० कीथ का कहना है कि वे दूसरी सती ईसवी के बाद के नहीं हैं किन्तु उनके बहुत पहले के भी नहीं हो सकते ।

१. मी० सू० ५।२।१६ ; ६।२।५ ; १०।५।४४ ; १२।१।६४

२. मी० सू० ३।२।३ ; ६।२।२७ ; ८।२।६ ; ६।२।३३

३. ब्र० सू० १।२।३० ; ३।२।११ ; ४।३।७ ; ४।४।१०

४. का० सू० ४। ६६

५. डा० उमेश मिश्र, श्रीमार्वात कुसुमा बलि, पृष्ठ संख्या ८

६. के० सू० ३।२।४३ ; ३।४।२४ ; ६।२।६

७. के० सू० ४।३।१७ ; ६।७।३६

८. के० सू० ६।७।२८

९. के० सू० ११।१।४७ ; ११।१।६२

१०. के० सू० ४।३।१८ ; ६।२।२६ ; ४।२।१८

११. के० सू० ६।४।१७

१२. Jacobi — Date of Indian Philosophical system, Journal of American Oriental Society Vol. XXXIII.

१३. A. B. Keith — The Karma Mimamsa, Page 5.

वैमिनिसूत्र पर उपलब्ध सबसे प्राचीन व्याख्या तत्परस्वामी का माध्य है । इसके माध्य के कुछ छद्म-केतों के आधार पर डा० नकु-गानाथ का इन्हें कश्मीर या तद्वर्तिता का निवासी मानते हैं^१ । इनका समय चौथी शती ईसवी का पूर्वार्ध माना जाता है^२ । इनका माध्य सरल तथा साद्व्योपयोगी है । इसी माध्य पर कुमारिल भट्ट, प्रभाकर मिश्र एवं मुरारि मिश्र इन तीन आचार्यों ने अपने-अपने पुष्क व्याख्यान करके तीन पुष्क मतों की स्थापना की । कुमारिल के सिद्धान्त को 'बाट्ट मत', प्रभाकर के मत को 'गुरु मत' तथा मुरारि मिश्र के व्याख्यान को 'मिश्र मत' के नाम से जाना जाता है ।

(३) कुमारिल भट्ट—

शाबरमाध्य के व्याख्याकारों में कुमारिल के सिद्धान्त सर्वाप्रमुख माने जाते हैं । चौदहों के लोक आक्रमण से वर्धित वैदिक परम्परा को इन्होंने अपने तर्कों से सुदृढ़ किया । इन्होंने शाबर माध्य के विभिन्न बंधों पर तीन व्याख्याएँ लिखीं । तर्कपाद पर किसी नवी व्याख्या को 'रत्नोष्वादि' कहा गया । यह मुख्य कारिका-बद्ध है । इसके जाने से ठेकर तृतीय अध्याय के समस्त पादों पर किसी नवी व्याख्या 'तन्त्रोष्वादि' कहलायी । इसके जाने बारह अध्याय पर्यन्त की व्याख्या 'टुप्टीका' के नाम से प्रसिद्ध है ।

कुमारिल भट्ट को कुछ विद्वान् मिथ्या प्रदेश का मानते हैं और कुछ वासिष्ठात्म्य मानते हैं । वर्तमान (४३५ ईसवी) से साक्षात् होने के कारण ये

१. रत्नोऽ वा० श्रीवी अनुवाद, पृ० १

२. "The form of his name and his relation to the V rthikara suggest that 400 A.D. is the earliest date to which he can be assigned."

- V.A Ramaswami, Introduction to Pūrva

३. अनेक-उद्ः, मुद्रिका, पृ० ८ Mimamsa Sāstra, Page 9.

- डा० वाकस्पति उपाध्याय

सातवीं शती के सिद्ध होते हैं। कन्नौज के यशोवर्मा (७२० ईसवी) के समापण्डित भवभूति अपने को कुमारिल का शिष्य बतलाते हैं। कुमारिल ने वाचस्पतीय का भी उल्लेख किया है। डा० कुप्पुस्वामी ने इनका काळ ६००-६६० ईसवी निर्धारित किया है। कुमारिल, प्रभाकर तथा मण्डन इन तीनों का काळ छठी तथा सातवीं शती के मध्य ही है - ऐसा विभिन्न शोध प्रस्तुत करते हैं।

नवीं शती के पार्थसारथि मित्र कुमारिल के सिद्धान्तों से अत्यन्त प्रभावित थे। उन्होंने बाद संप्रदाय के सिद्धान्तों का विवेक बार ग्रन्थों के माध्यम से किया है - (१) न्यायरत्नमाळा, (२) शास्त्रदीपिका, (३) तर्करत्न-बो टुष्टीका की व्याख्या है, तथा (४) श्लोकवार्तिक पर 'न्यायरत्नाकर' नामक टीका। पार्थसारथि मित्र के पहले भी श्लोकवार्तिक पर टीकारं लिखी गई हैं किमें मिथिला निवासी सुमारिल मित्र (१० वीं शती) की 'काशिका' टीका प्रसिद्ध है। बाद संप्रदाय के अन्य प्रमुख विद्वानों में मण्डनमित्र, उज्जैन, नारायण पण्डित आदि का नाम आता है। प्रभाकर मत के प्रमुख विद्वानों में प्रभाकर और शास्त्रिकनाथ मित्र के नाम का उल्लेख किया जाता है। इनके अतिरिक्त गुरारि मित्र से लेकर भीमराज की अविच्छिन्न परम्परा चली रही और अनेक विद्वानों ने स्वतन्त्र ग्रन्थ भी लिखे।

१. प्रसिद्धि की भूमिका - डा० कुप्पुस्वामी।

2. Later researches carried on at the Madras University are beginning to point to the conclusion that Prabhākara, Kumārila and Mandanāre not far removed in point of time-- that all of them lived during the sixth-seventh centuries A.D.

- Purva-Mimansa in its Sources, P. 17.

By Gangadath Jha.

३. अर्थद्वय, भूमिका, पृ० १०

- डा० वाचस्पति उपाध्याय।

(४) उत्तरमीमांसा (वेदान्त) के प्रमुख आचार्य एवं साहित्य—

वेदान्त दर्शन की प्राचीन परम्परा का अनुसंधान करने पर ज्ञात होता है कि कुछ प्राचीन महर्षि अपने सिद्धान्तों में अद्वैत वेदान्त दर्शन से साम्यवस्य रखते थे। इनमें वादरि, काष्णार्थिनि, आश्वेय, ओङ्करोमि, आश्वार्थ्य, काशकृत्स्न, जैमिनि और काश्यप के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। छद्म-आचार्य के पूर्ववर्ती अद्वैतवेदान्त के आचार्यों में बोधायन, उक्कथे, गुडके, कपदी, मातृनि, मर्तृहरि, मर्तृमित्र, अन्नन्दी, टङ्क क इविडाचार्य, ब्रह्मदत्त, मर्तृप्रपञ्च, सुन्दरपाण्ड्य और गोड-पादाचार्य का उल्लेख किया जाता है। वेदान्त दर्शन की इस प्रचलित परम्परा को छद्म आचार्य दिया आचार्य छद्म-कर ने। छद्म-आचार्य ने नास्तिक परम्पराओं का अनुसंधान करके भीमांशकों की वैदिक कर्मकाण्ड परम्परा को आध्यात्मिक रूप प्रदान किया। छद्म-आचार्य ने वादरायण धर्मों की विद्वत्तापूर्ण व्याख्या करके अद्वैतवाद का उपस्थापन किया। उपनिषद् तथा वादरायण धर्मों की अनेक मुत्तियों को उन्होंने अपने भाष्य द्वारा स्पष्ट किया। आचार्य छद्म-कर का समय ७८८-८२० ईस्वी माना जाता है। छद्म-आचार्य के सिद्धान्तों को जाने बढ़ाने में सुरेश्वराचार्य (८०० ई०) की भूमिका उत्कृष्ट स्थान रखती है। दक्षिण में बौद्ध प्रदेश में अपने पद्मपादाचार्य (८२० ई०) को छद्म-आचार्य के ज्ञान एवं सर्वप्रथम शिष्य होने का गौरव प्राप्त है, उनकी प्रमुख कृति पञ्चपायिका है। अद्वैत मत को निरन्तर परलक्षित करने वाले विद्वानों में वाचस्पति मिश्र (८४० ईस्वी) का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। सर्वतन्त्र स्वतन्त्र होवे हुये भी अपने जीवन के अन्तिम समय में वे परम अद्वैतवेदान्ती के रूप में प्रसिद्ध हुये। अद्वैत दर्शन को परलक्षित करने वाले विद्वानों में सर्वज्ञात्ममुनि, आनन्दबोक्कट्टाचार्य, प्रकाशात्मवति, विमुक्तात्मा आचार्य चित्तुल, अमलानन्द, विचारण्य, प्रकाशानन्द, मयुक्षुवन सरस्वती तथा ब्रह्मानन्द सरस्वती का नाम बहुत आदर से दिया जाता है।

१. अद्वैत वेदान्त - डा० राममुनि शर्मा, पृ० १४५

२. यही, पृष्ठ १६०

३. यही, पृष्ठ १६५

४. वेदान्त दर्शन, अद्वैतवाद - आधुनिक शास्त्री (कंठा संस्करण)

(५) धर्मरावाध्वरीन्द्र —

अद्वैत वेदान्त में निरन्तर मौक्तिका का समावेश करने वाले विवेकर्त्ता में वेदान्तपरिभाषाकार धर्मरावाध्वरीन्द्र का नाम अग्रगण्य है। इनके गुप्त वेदविचार के लेखक मुनिहारायण थे। धर्मरावाध्वरीन्द्र की प्रमुख विशेषता थी कि उन्होंने साक्षात्, अविर्बन्धीयस्थाति, मिथ्यात्व आदि विषयों का मौक्तिक विवेचन प्रस्तुत किया है। इस का साक्षात्कार अपरोक्ष ज्ञान से ही सम्भव है जिससे समस्त दुःखों से छुटकारा पाया जा सकता है। यह अपरोक्ष ज्ञान वाक्यबन्ध होता है। इनके अतिरिक्त धर्मराय ने 'मन' का अनिन्द्रियत्व, 'बहिर्मान् परितः' में पर्यतांश की प्रत्यक्षावस्था, ज्ञानतत्त्वप्रत्यक्षा तथा विषयगतप्रत्यक्षा के भिन्न-भिन्न प्रयोग, शब्द से भी प्रत्यक्षाज्ञान की उत्पत्ति, स्वतः प्रामाण्यवाद, महावाक्य में छपाणा का सम्बन्ध, स्मृति को भी प्रमा रूप में मानना, सुरमिबन्धनज्ञान में बन्धन का अपरोक्ष तथा सुरमि का परोक्ष ज्ञान - आदि को मानकर अपनी मौक्तिका का परिचय दिया है।

वेदान्त के धर्म-भाष्य ग्रन्थों में वर्णित प्रमाण, प्रमेय और प्रयोजन को स्पष्ट करने के लिये पाण्डित्यवाने धर्मरावाध्वरीन्द्र ने सर्वश्रीं ज्ञानाब्दी में इस प्रसिद्ध प्रकरणग्रन्थ (वेदान्तपरिभाषा) की रचना की थी। धर्मराय वेदान्त तथा न्याय दोनों के ही प्रकाण्ड पाण्डित्य थे। इसीलिए उनकी वेदान्तपरिभाषा में नैयायिक छेडी का पुट बम तत्र दृष्टिगोचर होता है। न्याय पर उन्होंने तीन ग्रन्थ लिखे थे जिसका भी एक प्रकाशन सम्भव न हो सका है। ये (१) नरु नैहोपाध्याय की रचना तत्त्व-विज्ञानाणि की टीका 'तर्कसूत्राणि' (२) 'मुक्तिस्तुतः' तथा (३) ज्ञानर की न्यायविद्वान्तदीप पर टीका 'न्यायरत्न' जन्मा 'न्यायविद्वान्तदीपिकाप्रकाश' हैं।

वेदान्तपरिभाषा की संस्कृत तथा हिन्दी भाषा में लोक टीकार्द उपलब्ध हैं। धर्मराय के पुत्र रामकृष्ण द्वारा रचित 'ज्ञानाणि' नामक संस्कृत टीका वैदुष्यपूर्ण है जो नव्य न्यायवेत्तों में है। ज्ञानाणि पर अपराध की

१. यदन्तेवालिपञ्चास्यैनिरस्ता भेदिवाणाः।

तं ज्योतिः तृणतंडाख्यं प्रतीदुं परमं गुरुम् ॥

वै.प.६ र.

‘मणिप्रभा’ नामक उप-टीका उपलब्ध है। ‘प्रकाशिका’ नामक एक और टीका वेदा दोषित की है। नारायण मठ शास्त्री की ‘मुचुण’ नामक टीका भी प्रकाशित नहीं हो पायी है। शिवदत्त की ‘व्योदोपिका’ तथा पं० कृष्णनाथ न्यायपञ्चानन की ‘बाभुनोधिनी’ नामक टीका भी प्रसिद्ध है। शारदापीठ के छद्म-कराचार्य ने भी ‘पदार्थम-बुधा’ नामक टीका लिखी है। ज्ञान वेदान्त के मर्मज्ञ आचार्य महामहोपाध्याय पण्डित न० ६० ज्ञान कृष्ण शास्त्री की ‘परिभाषा’ नामक प्रसिद्ध टीका प्रकाशित हो चुकी है। न्यायाचार्य पं० ज्ञानन्द का की ‘मगवती’ नामक टीका भी प्रकाशित हो चुकी है। स्वामी माधवानन्द का अंग्रेजी अनुवाद इस ग्रन्थ की उपादेयता को पुष्ट करता है। विद्यानन्दविद्यासु की हिन्दी व्याख्या तथा डा० नवाननशास्त्री मुल्लावर्कर की हिन्दी व्याख्या वेदान्तपरिभाषा को सम्पन्न करने के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।

ज्ञान वेदान्ती परमार्थ में तो केवल ब्रह्म की उपा स्वीकार करते हैं किन्तु व्यवहार में काङ्क्ष-व्यवहार की संकल्पना करते हैं। छद्म-कराचार्य ने भी व्यवहार में सभी पदार्थों की उपा तथा उनकी उपयोगिता को स्वीकार किया है। व्यवहार में वेदान्ती नाट्य नय को स्वीकार करते हैं। नाट्य नय का अनुसरण करते हुये वे प्रमाण तथा प्रमेय की छिद्र करते हैं। वर्तमानाध्वरीन्द्र के पूर्व किसी ज्ञान वेदान्त ग्रन्थ में प्रमाणों पर विस्तृत विचार नहीं किया गया है।

वस्तुतः विचार किया जाय तो नीमांसा तथा वेदान्त एक दूसरे के बिना अधुना हैं, इनमें अविवर्ज्य सम्बन्ध है। वेदान्त का मुख्य प्रतिपाद्य विचार है -- ब्रह्म, जिसका आधार है वेद या शास्त्र। अविद्याका के द्विये वेद की प्रामाणिकता तथा उसके वाक्यों का अर्थान कराने वाली कुछ व्याख्या पद्धतियों का ज्ञान होना आवश्यक है। इसलिये वेदान्त इन विचारों के द्विये नीमांसा पक्ष पर आश्रित है। पूर्वनीमांसा में इन विचारों का विस्तृत विवेचन वेदान्त में आत्म-तत्त्व के निरूपण के लिए मार्ग प्रशस्त करता है। छद्म-कराचार्य अपने ब्रह्मव्याख्यान

(३।३।५३) में मीमांसा दर्शन की पूर्ववर्तिता का निर्देश करते हैं^१। इस सूत्र से वारम्भ होने वाला अधिकरण शरीर से भिन्न आत्मा की स्थिति बताता है। सङ्कराचार्य पूर्वमीमांसा तथा उद्दमीमांसा दोनों के छिये आत्मज्ञान को आवश्यक मानते हैं। डा० गङ्गा नानास का दोनों दर्शनों की समानतन्त्रता के पक्ष में कुछ प्रमुख तथ्य दिखाते हैं—^२ (क) दोनों दर्शन बौद्ध तथा अन्य वेदविरोधी दर्शनों से वेद की रक्षा के छिये प्रतिपन्न हुये (ख) कुमारिल ने आत्मा को वेदान्तियों के ही समान नित्य, शरीरेन्द्रियबुद्धि से भिन्न, तथा सर्वव्यापक माना। (ग) कुमारिल ने वेदान्तियों के मोक्ष को भी न्यूनाधिक रूप में स्वीकार किया। उन्होंने स्वीकार किया कि आत्मज्ञान से ब्रह्महीनता के रूप में परम पुण्यकार्य की प्राप्ति होती है। (घ) कुमारिल ने श्लोक्वार्तिक के आत्मवाद नामक प्रकरण के अन्त में आत्मा के विषय में सभी ज्ञान के छिये वेदान्त के अध्ययन का परामर्श दिया है।^३ (ङ) सङ्कराचार्य का कहना है कि सम्पूर्ण ज्ञान के उदय के पूर्व में किये गये समस्त कर्म, चाहे पूर्वजन्म में सम्पादित किये गये हों या इस जन्म में, ज्ञान की प्राप्ति में जाने वाली सभी बाधाओं को नष्ट कर देते हैं। इसछिये ब्रह्मज्ञान के उदय की प्राप्ति में ये कर्म भी सहायक हैं।^४ इस प्रकार कहा जा सकता है कि मीमांसा दर्शन व्यावहारिक पक्ष का निरूपण करता है। तो वेदान्त दर्शन वैदान्तिक पक्ष का।

(४) भारतीय दर्शन में ज्ञानमीमांसा की समस्या और उसका समाधान—

मनुष्य अपने दुःखविमोक्ष से अधिकारपूर्वक किसी वस्तु को जानता है तथा उसे ज्ञान कहता है। विभिन्न प्रकार के ज्ञानों में उसे कुछ ज्ञान तथा कुछ अज्ञान प्रतीत होता है। ऐसा होने पर उसकी सत्य ज्ञान के प्रति जिज्ञासा

१. सू० सू० डा० पा० ३।३।५३

२. Pūrva Mīmāṃsā in Its Sources ५-६-६.

३. शब्दवार्तिक सू० २४०-२४१। श्लोक० सम्बन्धांशोपपरिवार श्लोक १०३-१०४

४. श्लोक० पा० आत्मवाद का अन्तिम श्लोक

५. सू० सू० डा० पा० ४।१।८

उत्पन्न होती है। ज्ञान के स्रोत को साधन के साधन को ज्ञानमीमांसा कहा गया तथा इस ज्ञानमीमांसा में ज्ञान के साधनों पर विचार किया गया। इन ज्ञान के साधनों को प्रमाण शब्द से अभिहित किया जाता है। भारतीय दर्शन में प्रमाण, प्रमेय का बुद्ध्यवस्थित विवेचन सर्वप्रथम गौतमप्रणीत न्यायसूत्र में मिलता है। बौद्ध तथा जैन दार्शनिकों ने भी ज्ञानमीमांसा की समस्या को पृथक् रूप से छल काने का प्रयत्न किया। भास्करि के पहले तक के न्यायदर्शन में ज्ञानमीमांसा को तत्त्वमीमांसा के अन्तर्गत ही समाविष्ट किया जाता था किन्तु भास्करि (६५० ईसवी) ने सर्वप्रथम अपने ग्रन्थ न्यायसार में केवल ज्ञान के साधन और स्रोत पर विचार किया। नव्य-न्याय के उदय के साथ गुरु नेहोपाध्याय से लेकर परमहंसदास में ज्ञान के साधन के रूप में प्रमाणों पर विस्तृत विचार किया गया। मीमांसा दर्शन में कुमारिल तथा प्रभाकर दोनों ने ज्ञान के साधन के रूप में प्रमाणों का प्रतिपादन किया। इसी प्रकार अन्य भारतीय दर्शनों में भी ज्ञानमीमांसा की कमी है।

भारतीय दर्शन में प्रमाण को ज्ञान का साधन तथा प्रामाण्य का साधन स्वीकार किया जाता है। विभिन्न दार्शनिक प्रस्थानों में विभिन्न-विभिन्न प्रमाणों के उद्घाटन दिये गये तथा उनकी संख्या निर्धारित की गयी। वाचक मतानुसंधानियों ने प्रत्यक्ष को एकमात्र प्रमाण माना। वैशेषिक तथा बौद्धों ने प्रत्यक्ष तथा अनुमान को प्रमाण माना। सांख्य-योग, माध्यमेदान्त, रामानुजवेदान्त तथा न्यायवेदान्त (भास्करि) ने प्रत्यक्ष, अनुमान और वाचक को प्रमाण के अन्तर्गत स्वीकार किया। न्याय दर्शन में चार प्रमाणों को माना गया -- प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द। प्रभाकर मीमांसकों ने प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द तथा अवाधिधि, इन पाँच प्रमाणों को स्वीकार किया। भाट्ट मीमांसक तथा अद्वैत वेदान्ती प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अवाधिधि और अनुसंधान नामक छः प्रमाणों को स्वीकार करते हैं। पौराणिक सम्प्रदाय तथा ऐतिह्य नामक दो प्रमाणों को और नामक प्रमाणों की कुछ संख्या काठ स्वीकार करते हैं।

मातृमीमांसा में ज्ञानमीमांसा पर पर्याप्त प्रकाश डाला गया है। इस सम्प्रदाय के आदि आचार्य कुमारिल ने ज्ञान के साधनों के रूप में छः प्रमाणों का

निरूपण अपने ग्रन्थ श्लोकावलि में किया है । उन्होंने अपने इस ग्रन्थ में प्रमा और प्रमाण का विस्तृत विवेक किया है । अद्वैत वेदान्त में ज्ञानमीमांसा को तत्त्वमीमांसा से पृथक् कर उसका विवेक करने वाले प्रमुख आचार्य धर्मशास्त्रियों हैं जिन्होंने अपने ग्रन्थ वेदान्तपरिभाषा में कुमारिल द्वारा स्वीकृत छः प्रमाणों का स्वतन्त्र विवेक किया है । यद्यपि अद्वैतवेदान्त में प्रमाणों का तात्त्विक विवेक सर्वप्रथम वेदान्तपरिभाषा में ही मिलता है तथापि सद्गुरुआचार्य ने अपने ब्रह्मसूत्रभाष्य में सभी प्रमाणों को किसी न किसी रूप में स्वीकार किया है ।

अद्वैत वेदान्त का प्रारम्भ ही अस्मिन् सप्रसन्न प्रपञ्च के भिद्यमान की सिद्धि के लिये दुर्वाकिन्तु वस्तु निर्देश के लिये व्यवहार में ज्ञान के साधनों का यत्किञ्चित् निर्देश मिलता है । ब्रह्मसूत्र एवं साङ्ख्यसूत्रों में बाटू सम्प्रदाय द्वारा स्वीकृत प्रत्यक्षा, अनुमान, उपमान, शब्द, क्वापिचि और अनुकल्पि प्रमाणों के सङ्केत प्राप्त होते हैं । ब्रह्मसूत्रकार के अनुसार यौगी तौन उच आत्मा को ध्यान के समय देखते हैं — ऐसा प्रत्यक्षा और अनुमान से जाना जाता है । अनुमान प्रमाण का भी निर्देश ब्रह्मसूत्र और साङ्ख्यसूत्रों में किया गया है । ब्रह्मसूत्र में ऋप्रमान की वस्तु-कारणता का निराकरण अनुमान द्वारा ही किया गया है । भाष्यकार ने भी अनुमान के द्वारा ऋप्रमान की वस्तुकारणता का निराकरण किया है । अन्य

१. अपि च संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् । - प्र० सू० २।२।२४

२. कामाभ्य नामुमानावेता - प्र० सू० २।२।२८

कामविरुद्धानिर्देशान्माननिकमपि सांख्यकारिकल्पितमपेक्षितं प्रमाणमानव्य-
वसात्वेन कारणत्वेन वा वेदितव्यम् ।

- प्र० सू० शॉ० भा० २।२।२८

३. रक्षानुमपेक्ष नामुमानम् ।

- प्र० सू० २।२।२

४. अतो रक्षानुमपेक्ष वेतोपकिर्म वस्तुकारणानुमाद्वयं वसति ।

- प्र० सू० शॉ० भा० २।२। २

प्रकार से भी सूत्रकार तथा भाष्यकार अनुमान प्रमाण के प्रयोग को पुष्टि करते हैं^१। उपमा शब्द के प्रयोग से ब्रह्मबुद्ध में उपमान प्रमाण के भी अस्तित्व की अविव्यक्ति होती है^२।

शब्द प्रमाण पर विचार करने की परम्परा अद्वैत वेदान्त में अति प्राचीन है। वेदान्त, भूति को शब्द प्रमाण के रूप में ही मानता है। सूत्रकार ब्रह्म को शब्दमूलक मानते हैं क्योंकि भूति को शब्द कहा गया है। अद्वैत वेदान्त में अर्वाच्य प्रमाण के स्वरूप पर भी प्रकाश डाला गया है। मामती और वेदान्तकल्पतरु में भी इसके कई केश प्राप्त होते हैं। अनुपलब्धि प्रमाण के द्वारा भी सिद्धान्तों का विवेकन सूत्रकार ने किया है।

उपर्युक्त विवेकन अद्वैत वेदान्त में प्रमाणां की अविमाम्यता को सिद्ध करता है। माटुनय का अनुसरण करते हुये भी परवर्तीकाल में अद्वैत मत में कुछ विशिष्टता का गहरी निष्पत्ति बुद्धत व्याख्या वेदान्तपरिभाषाकार ने की। वेदान्तपरिभाषा में सर्वथा मौलिक रूप सेते हुये ज्ञानमीमांसा की समस्या का समाधान प्रस्तुत किया गया है। प्रमाणां का अर्वाच्य नीण विवेकन करने वाले सबकी स्तुति के इस अद्वैत वेदान्त ग्रन्थ में उन्हीं हः प्रमाणां को स्वीकार किया गया है किन्हीं छात्रों स्तुति के श्रीमच्छाचार्य कुमारिल भट्ट की रचना स्तुतिप्रार्थना

-
१. सम्प्रमाणुमितौ च ब्रह्मविद्योनाह - प्र० सू० शॉ० भा० २।२।६
सम्प्रमा वयमनुमिमीमहे - प्र० सू० शॉ० भा० २।२।६
 २. आद्ये च उपमा पूर्वकादिनाह - प्र० सू० २।२।१८
 ३. भूतेषु शब्दमूलरूपाह - प्र० सू० २।१।२७
शब्दमूलं च ब्रह्म शब्दप्रमाणं नैमिप्रप्रमाणं तद्वशाद्वचमनुपगमन्तव्यम् ।
- प्र० सू० शॉ० भा० २।१।२७
 ४. न हीन्मिप्रवाप्यनुपादाय प्रत्यक्षादिव्यवहारः सम्भवति । न च अविष्टान-
मन्तरेनैमिप्रवाणां व्यवहारः सम्भवति । - प्र० सू० शॉ० भा० (अध्यास भाष्य)
 ५. व्यवहार क्रिया च व्यवहार्य-वारीणाह - - मामती
 ६. व्यवहारिणं वारीणाह -- वेदान्तकल्पतरु
 ७. न मामतीऽनुपलब्धिः - - प्र० सू० २।२।३०

में स्वीकार किया गया है। वेदान्तशिद्धान्त के प्रमाणों को माट्ट सम्प्रदाय के प्रमाणों पर आधारित मानकर 'व्यवहारे माट्टनयः' - यह कह दिया जाता है। किन्तु, दोनों कृतियों का सुदृढ़ अध्ययन, प्रमाणाविचयक उनके साम्य तथा वैषम्य का अवलोकन इस कथन के खोबित्य का निर्धारण करेगा। इस दृष्टि से प्रमाणों के सम्बन्ध में दोनों कृतियों का तुलनात्मक अध्ययन और भी महत्वपूर्ण हो जाता है।

भारतीय दर्शनों के विभिन्न प्रस्थानों की ज्ञानमीमांसा के संपादित परिषद के बाद ज्ञानमीमांसा में श्लोकवार्तिककार कुमारिल तथा वेदान्त-परिभाषाकार धर्मरावाध्वरीन्द्र के परिप्रेक्ष्य में ज्ञानमीमांसा का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया जायेगा जो इन दोनों महान् दार्शनिकों की प्रमाण-सम्बन्धी चारणा के साम्य तथा वैषम्य को प्रकाशित करेगा तथा इनकी ज्ञानमीमांसा को समझने में सहायक होगा।

प्रथम अध्याय

ज्ञान का स्वरूप, वर्गीकरण तथा साधन

१.१ (क) ज्ञान का स्वरूप

१.२ (ख) ज्ञान का वर्गीकरण

१.२.१ प्रज्ञा

१.२.२ पारंपारिक ज्ञान का प्रमात्व निरूपण

१.२.३ अप्रज्ञा

(i) अज्ञात्स्याति

(ii) असत्स्याति

(iii) अस्थाति

(iv) अन्यथात्स्याति

(v) सत्स्याति

(vi) अनिर्वचनीयत्वाति

(vii) विषयीतत्वाति

१.३ (ग) ज्ञान के साधन

१.३.१ प्रमाण

१.३.२ प्रमाण का महत्त्व

१.३.३ प्रमाण का स्वरूप

ज्ञान का स्वरूप, वर्गीकरण तथा साधन

प्रत्येक विचारक के समक्ष ज्ञान की समस्या कुछ आधारभूत प्रश्नों को लेकर उपस्थित होती है। किन्तु उधर में वह ज्ञान के स्वरूप, ज्ञान की प्राप्ति के साधन तथा ज्ञान के प्रमात्य के आधार की विस्तृत व्याख्या करता है। सभी दार्शनिक सम्प्रदाय ज्ञान की इस समस्या के समाधान में पुष्प पुष्प मत रखते हुए ज्ञान के साधनों का ऐसा विश्लेषण करते हैं जो उनके सिद्धान्तों को पुष्ट कर सकें। समस्त दार्शनिक कृत्यों के मूल में ज्ञान ही होता है तथा वस्तुगत वेद का निर्धारण भी ज्ञान के द्वारा ही सम्भव है। ज्ञान के द्वारा ही ज्ञेय वस्तु का प्रकाशन होता है तथा उसके विषय में चार्णार्थ बनती है। ज्ञाता तथा ज्ञेय वस्तु के बिना ज्ञान की सम्भावना नहीं की जा सकती है। अतः ज्ञाता एवं ज्ञेय वस्तु दोनों ही ज्ञान में हेतु हैं।

१.१ (क) ज्ञान का स्वरूप

न्याय-वैशेषिक तथा विशिष्टाद्वैत वेदान्त-मतानुसार ज्ञान आत्मा का एक गुण है। गौतम ज्ञान को बुद्धि कहते हैं, तथा उपनिषद् और बुद्धि को ज्ञान का पर्याय मानते हैं। कणाद बुद्धि की गुणों के अन्तर गणना करते हैं। सांख्य मतानुसार ज्ञान को केवल बुद्धि ही बुद्धि मानते हैं अतः उनके यहाँ ज्ञान, उपनिषद् तथा बुद्धि तीनों पर निम्न अर्थों के प्रयोग हैं। परन्तु वेदवैदिकों ने ज्ञान को, कारण मानने का बहुत विरोध किया है, वे बुद्धि को स्वयं ज्ञानस्वरूप मानते हैं।

१. बुद्धिः कश्चित्त्वानिबिन्धनवन्तिताम् ।

- न्याय सू० १।१।१५

२. क्वाचनन्धस्मृतिः उक्तुः क्वाः परिमाणानि पुष्कलं संवीनविनामी परत्वापरत्वे पुनः पुनः उक्तादेव प्रवत्नारव गुणाः ।

- वै० सू० १।१।६

३. तद्विज्ञ - कर्णमद, पु० २९

उन्होंने ज्ञान को आत्मा का एक कादाचित्क गुण माना है तथा आत्मा को द्रव्य । प्रमाकर भी इसी मत का समर्थन करते हैं । उनके अनुसार, यह ज्ञान आत्मा को बिना प्रभावित किये द्रुये जाता जाता रहता है ।

अद्वैत वेदान्त में समस्त व्यवहार मिथ्या अध्यारोपण पर आधारित माना जाता है क्योंकि वहाँ एक ही सचा स्वीकृत है । सचा ही ज्ञान है तथा ज्ञान ही सचा है -- इन दोनों में परस्पर कोई भेद नहीं है । अद्वैत मत में मान्य पारमार्थिक, व्यावहारिक तथा प्रातिमासिक सचाओं में ते व्यावहारिक सचा में ही ज्ञान, ज्ञेय तथा ज्ञाता का व्यवहार होता है, परमार्थ में इनमें कोई भेद नहीं है । प्रमाकर तथा ब्रह्मकर का मत है कि ज्ञान स्वतः प्रकाशित है । वेदान्तपरिभाषा में पृथक् रूप से कहीं भी ज्ञान की विस्तृत व्याख्या नहीं प्राप्त होती है ।

आचार्य कुमारिष्ठ भट्ट के अनुसार ज्ञान आत्मा की क्रिया है किसी उत्पत्ति होने पर आत्मा का विषय के साथ सम्बन्ध होता है । ज्ञेय वस्तु के अभाव में ज्ञान नहीं हो सकता है और आत्मा की ज्ञाता बनने की क्षमता को उससे दूर नहीं किया जा सकता है । इन्द्रियों के सक्रिय होने पर ज्ञान होता है तथा जब इन्द्रियों निद्रादि में निष्क्रिय होती हैं तब ज्ञान नहीं होता है । कुमारिष्ठ आत्मा को प्रत्येक स्थिति में चैतन्य से युक्त मानते हैं^१ तथा आत्मा को चैतन्यस्वभाव बाछा कहते हैं । कुमारिष्ठ का 'ज्ञानवृत्तिस्वभाव' भव आत्मा में स्वभावतः विद्यमान चैतन्य या ज्ञान की शक्ति को व्यक्त करता है । प्रमाकर के मत में आत्मा ज्ञान

१. उच्ये नोचः नोच स्व य सचा नामयोः परस्परव्यापृचिरस्तीति ।

- ब्र० सू० ब्रा० भा० ३।२।२९

२. सुषुप्तुःसाप्सत्पारव न च्छन्नपि नरो मम ।

चैतन्यद्रव्यसचादिर्यं मेव विमु वति ॥

- स्कौ० भा० आत्म० २६

३. ज्ञानवृत्तिस्वभावतोऽतो नित्यः क्षणितः पुनानु ।

वेदान्तपरिभाषाः कल्प्यः सो न च्छन्नेव नोपपत्ते ॥

- स्कौ० भा० आत्म० ७३

का विषय नहीं बनता क्योंकि उनके सिद्धान्त में आत्मा तथा ज्ञान में कोई भेद नहीं है । आत्मवेत्तव्य ही ज्ञान है या ज्ञान ही आत्मा है । जब आत्मा तथा ज्ञान में भेद हो नहीं है तब इन दोनों में ज्ञातृत्व तथा ज्ञेयत्व की संकल्पना भी नहीं की जा सकती । प्रभाकर के इस मत की माट्ट सम्प्रदाय में बहुत आलोचना की गयी । सुचरित मिश्र ने इस बात पर टिप्पणी करते हुये लिखा --
 'ज्ञानेन्विष्टयो' अर्थात् वेद अथवा ज्ञान ज्ञाता नहीं है, यह आत्मा है किसे ज्ञाता कहा जा सकता है और यह किसी भी स्थिति में ज्ञातृत्व से रहित नहीं हो सकता है ।^१

माट्ट सम्प्रदाय के सभी आचार्य ज्ञान को आत्मा की क्रिया मानते हैं । कुमारिल ने ज्ञान को आत्मा का धर्म भी बतलाया है ।^२ ज्ञान को आत्मा की क्रिया बतलाने के साथ ही ज्ञान को आत्मा का धर्म कहना कहीं तक समीचीन है ? किस प्रकार 'दाह' अग्नि का धर्म भी है तथा अग्नि की क्रिया भी है उसी प्रकार ज्ञान को भी समझना चाहिये । प्रभाकर के मत में ज्ञान को ज्ञाता तथा ज्ञेय दोनों रूपों में माना जाता है । इसी के समझनाथ कुमारिल का कहना है कि एक ही वस्तु को एक साथ दो रूपों में नहीं देखा जा सकता है अतएव ज्ञान को ज्ञाता तथा ज्ञेय दोनों ही रूपों में एक साथ कल्पित करना सर्वथा अशुभ गत है । अतः ज्ञान तथा विषय दोनों परस्पर भिन्न हैं, एक नहीं । ज्ञान तथा अर्थ की अभिन्नता स्वीकार करने पर तो घट ग्रहण के साथ-साथ घट के अभिन्न घटज्ञान का भी ग्रहण अवश्य होना चाहिये, किन्तु ऐसा नहीं होता है अतः ज्ञान तथा अर्थ में भिन्नता है । इस प्रकार रत्नोत्पार्जिकार आचार्य कुमारिल को प्रभाकर का त्रिपुटी प्रत्यक्ष का सिद्धान्त मान्य नहीं है । बौद्ध स्मृतिपूर्वक अनुमान है घट तथा घटज्ञान के एकत्व का निरूपण करते हैं कि घटविषयक प्रथम ज्ञान केवल ग्राह्यस्वरूप घटविषयक 'घटः' इस आकार का होता है एवं तत्पुनर उही घटविषयक ज्ञान का 'घट जानामि' इस आकार का होता है तत्पश्चात् घट तथा घटज्ञान दोनों की स्मृतियाँ होती हैं । इस स्मृति के

१. रत्नोत्पार्जिकार पर काठिका टीका - कुम्भार ७७

२. रत्नो० वा० निराकम्पनवाच ४७

यह अनुमान होता है कि घट तथा घटज्ञान एक है^१। बौद्धों का यह मत भी दोषपूर्ण है क्योंकि यदि प्रथमोत्पन्न 'घटः' इस आकार के ज्ञान को तथा सतज्ज्ञानविधायक दूसरे ज्ञान को भी तद्विधायक ही माना जाय तो यह दूसरा ज्ञान भी 'तद्वत्' होगा अर्थात् 'घटः' एतदाकारक ही होगा, 'घटं जानामि' एतदाकारक नहीं। इसके पश्चात् जो 'मम घटज्ञानमासीत्' इस आकार की घटज्ञानविधायक स्मृति होती है उसका भी 'घटः' यही आकार मानना होगा। फलतः 'घटः' इस आकार के ज्ञान के पश्चात् जो 'घटं जानामि', 'मम घटज्ञानमासीत्' इत्यादि ज्ञानों की परम्परा में 'विशेष' अर्थात् अन्तर की उपलब्धि होती है वह न हो सकेगी^२, अतः इस ज्ञान और अर्थ को भिन्न मानना होगा। ज्ञान और अर्थ को भिन्न मानने पर ही 'ग्राहकाकारक' अर्थात् घट के ग्राहक ज्ञान के आकार के 'घटमहं जानामि' इस ज्ञान में 'आकारप्रक्य' की उद्घपि होती है। इसलिये 'ज्ञान' तथा 'अर्थ' में भिन्नता माननी चाहिये।

बौद्ध विद्वान् उत्पत्ति पाण में ही ज्ञान का ग्रहण स्वीकार करते हैं किन्तु स्व के द्वारा स्व का ग्रहण नहीं होता और उस पाण में किसी दूसरे ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती है जिसके द्वारा वह ग्रहीत हो सके, इसलिये उत्पत्ति पाण में ज्ञान का ग्रहण नहीं हो सकता^३। ज्ञान का ग्राहक अर्थापि प्रमाण है जो उसके

१. उचरोपरविज्ञानविशेषाद् वा प्रकल्प्यते ।

ग्राहकाकार संबन्धिः स्मरणाज्ज्ञानुमानिही ॥— स्तो० वा० सूच्य० ११०

२. एकाकारं किञ्च ज्ञानं प्रथमं यदि कल्प्यते ।

ततस्तद्विधायकत्वात् तद्वत्त्वं नतिर्नैव ॥ - स्तो० वा० सूच्य० १११

३. घटविज्ञानतज्ज्ञानविशेषोऽतो न विध्यति ।

ग्राहकाकारसंबन्धी त्वाकारप्रक्यो नवेत् ॥

— स्तो०-वा० सूच्य० ११२ तथा ११३-११४

४. यदप्यप्रतिबद्धत्वापुत्पत्तौ गृह्यतामिति ॥

तत्रात्मना न क्वचिन्मन्वान्बोत्पत्तिस्तदस्ति वा ।

तेनेतत् कारणाभावात् तदानीं नानुमुक्तौ ॥

- स्तो० वा० सूच्य० १८०-१८१

उत्पत्ति क्षण में नहीं रहता है वरन् उसके बाद ही उत्पन्न होता है । ज्ञान की उत्पत्ति के पश्चात् ही 'ज्ञातो यन्मयः' यह प्रतीति होती है । प्रतीत इस 'ज्ञातत्वे' की उत्पत्ति पूर्व में उत्पन्न व्यक्तान के बिना सम्भव नहीं है । घटादि ज्यों के ज्ञातत्वे की यह 'अन्यथा नुपपत्ति' ही ज्ञान का ग्राहक है । ज्ञात ज्ञान का ग्रहण उत्पत्ति क्षण में नहीं वरन् बाद के क्षणों में होता है । यहाँ यह वास्तव्य का होती है कि यदि ज्ञान में ज्ञेय को प्रकाशित करने का सामर्थ्य है तो 'स्व' स्वव्यक्तान को प्रकाशित करने का सामर्थ्य क्यों नहीं है ? इसका समाधान यह है कि किस प्रकार वस्तु में रूप प्रकाशन का सामर्थ्य व्यवस्थित रहता है उसी प्रकार ज्ञान में भी विषयमात्र के प्रकाशन की व्यवस्था है । इस व्यवस्था के अनुसार कहा जा सकता है कि ज्ञान में बाह्य विषयों को प्रकाशित करने का सामर्थ्य है, स्व को प्रकाशित करने का नहीं ।^२

कुमारिल का यह सिद्धान्त 'ज्ञाततावाद' के नाम से प्रसिद्ध है । उन्होंने प्रमाकर की भाँति ज्ञान को 'स्वयं प्रकाश' नहीं माना है । कुमारिल ज्ञान को आत्मा का व्यापार मानते हैं, यह एक प्रकार की क्रिया है । यह ज्ञान न तो स्वतः प्रकाशित है और न ही दूसरों द्वारा प्रकाशित किया जा सकता है । 'अन्यथा नुपपत्ति' ही इस ज्ञान का ग्राहक है । प्रमाकर का ज्ञान सिद्धान्त 'त्रिपुटी प्रत्यक्षवाद' के नाम से प्रसिद्ध है । प्रमाकर ज्ञान को स्वप्रकाश मानते हैं । स्वप्रकाश होने पर भी इसकी उत्पत्ति होती है तथा विनाश भी । प्रत्येक ज्ञान में तीन तत्त्वों -- ज्ञाता, ज्ञेय तथा ज्ञान का रहना अनिवार्य है । आत्मा ज्ञाता है तथा विश्व विषय का ज्ञान

१. न्यान्यथा सम्यक्प्रमादो दृष्टः सन्नुपपत्तेः ।

ज्ञानं केनेत्यतः पश्चात् प्रमाणानुपपाद्यते ॥

- श्रुतौ० वा० ब्रूम्य १८२

अपि च,

न्या० १० ।

२. सति प्रकाशकत्वे च व्यवस्था पुरयते यथा ।

रूपदो क्षुरादीनां तथापि पविष्यति ॥

प्रकाशकत्वं बाह्येऽपि स्वव्यक्तानात् तु नात्मनि ।

- श्रुतौ० वा० ब्रूम्य० १८६-८७

होता है उसे ज्ञेय कहते हैं। प्रत्येक ज्ञान में ज्ञाता, ज्ञेय तथा ज्ञान— इनकी त्रिपुटी विद्यमान होती है। ज्ञान तो स्वप्रकाश है किन्तु आत्मा तथा विषय प्रकाशित होने के लिये ज्ञान पर निर्भर करते हैं।

जैसे वेदान्त में तो ज्ञान को ही सत्ता तथा सत्ता को ही ज्ञान बतलाते हुये ज्ञान को स्वप्रकाश माना गया है जबकि कुमारिल के अनुसार ज्ञान स्वप्रकाश नहीं बरन् आत्मा का व्यापार है। ज्ञान के स्वरूप के विषय में दोनों की भिन्नता स्पष्ट उद्घात है। ध्यातव्य है कि वेदान्तपरिभाषा ने ज्ञानसिद्धान्त को पुष्कल रूप से विवेकित नहीं किया गया है।

१.२ (स) ज्ञान का वर्गीकरण

‘ज्ञान’ शब्द व्यापक होने के कारण विभिन्न दृष्टियों से प्रयुक्त होता है। न्यायशास्त्र में अनुभव तथा स्मृति के भेद से ज्ञान के दो भेद किये गए हैं। ज्ञातविषयक ज्ञान को अनुभव तथा ज्ञातविषयक ज्ञान को स्मृति कहा जाता है। अनुभव के प्रमा तथा अप्रमा -- ये दो भेद सामान्यतया भारतीय दार्शनिकों को मान्य हैं। प्रमा का प्रयोग यथार्थ ज्ञान के लिये तथा अप्रमा का प्रयोग मिथ्या ज्ञान के लिये किया जाता है।

१.२.१ प्रमा —

ज्ञान में सत्यता तथा असत्यता दोनों ही हो सकती है। सत्य ज्ञान को ‘प्रमा’ शब्द से अभिहित किया जाता है। ज्ञानविषयक यथार्थ ज्ञान ही प्रमा है। जैसे — रक्त को देखकर रक्त का ही ज्ञान होना रक्त रूप ज्ञान की यथार्थ प्रतीति है। किन्तु यदि बुद्धि को देखते हैं तथा उसे रक्त समझ लेते हैं तो वह ज्ञानविषयक ज्ञान हुआ क्योंकि बुद्धि को देखकर बुद्धि का ही ज्ञान होना यथार्थ ज्ञान है। न्यायदर्शन में यथावस्तुत्व को प्रमा बतलाया गया है। प्रमा के स्वरूप के विषय में विभिन्न दार्शनिकों ने पुष्कल-पुष्कल विवेकान्वित की हैं। वेदान्तपरिभाषा तथा

इलोकवार्तिक से सम्बद्ध प्रमाविधायक वर्णन यहाँ अपेक्षित है अतः उसी का वर्णन किया जा रहा है ।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार प्रमा का उदाहरण है - 'अविमताबाधित-विधयज्ञानत्वम्' तथा 'अबाधितविधयज्ञानत्वम्' । यथार्थ ज्ञान दो प्रकार का होता है - अनुभव तथा स्मृति । कुछ लोगों ने स्मृति को प्रमा नहीं माना है किन्तु बर्म-रावाध्वरीन्द्र का मत विरुद्ध है क्योंकि वे स्मृति के प्रमात्व का भी निरूपण करते हैं । स्मृति, प्रत्यक्षादि प्रमाणों से कल्प संस्कारों से उत्पन्न होती है । संस्कारों में प्रमाणत्व अनभिप्रेत होने के कारण कुछ लोगों ने स्मृति को प्रमा नहीं माना है अतएव प्रमा के उदाहरण में स्मृति का व्यावर्तन करने के लिये 'अविमता-बाधितविधयज्ञानत्वम् प्रमात्वम्' यह उदाहरण दिया गया है अर्थात् पूर्व से ज्ञात दूसरे प्रमाण से बाधित न होने वाला जो विधय है, उसका ज्ञान ही प्रमा है । स्मृति में तो ज्ञान का विषय है, उसका ज्ञान ही प्रमा है । स्मृति में तो ज्ञान का विषय पहले से ही अविमल हुआ रहता है इसलिये स्मृति को प्रमा नहीं कहा जा सकता है । 'अविमल' विशेषण स्मृति के विषय का व्यावर्तन करता है । बाधित विधयों की निरूपण करने के लिये उदाहरण में 'अबाधित' विशेषण प्रयुक्त किया गया है । उदाहरण में प्रयुक्त विधयज्ञानत्व में 'ज्ञानत्व' यह 'प्रमा' का स्वरूप बतलाने के लिये है । 'अविमल' विशेषण इच्छा का जो कि अन्तःकरणवृत्तिय ज्ञान है, निरसन करता है क्योंकि इच्छा ज्ञात विधयों से उत्पन्न होती है । इस प्रकार वेदान्तपरिभाषा द्वारा किये गये उदाहरणों में प्रथम उदाहरण स्मृति व्यावृत्त प्रमा का उदाहरण है तथा द्वितीय उदाहरण स्मृतिसाधारण प्रमा का उदाहरण है अर्थात् स्मृति का भी प्रमात्व वेदान्तपरिभाषाकार को अनीष्ट है ।

१. एवं स्मृतिव्यावृत्त प्रमात्वं, 'अविमताबाधितविधयज्ञानत्वम्' । स्मृति-साधारणं तु अबाधितविधयज्ञानत्वम् ।

कुछ ठीकों को स्मृति में भी प्रमात्व अभिप्रेत है इसलिये 'अवाधित-विषयज्ञानत्वं प्रमात्वम्' -- ऐसा दूसरा स्मृतिवाचाराण उदाण किया गया है । अवाधित विषय की कालान्तर में होने वाली स्मृति भी प्रमा नहीं है । इसलिये स्मृति तथा अनुभव इन दोनों प्रमाओं का 'अवाधितविषयज्ञानत्वम्' -- यह वाचाराण उदाण है । कुमारिल ने स्मृति को प्रमा नहीं माना है, उनके अनुसार स्मृति सबैव अवाधितविषया नहीं होती है । अब श्लोकवाचिकप्रमाविषयक वर्णन विवेचनीय है ।

'प्रमा' शब्द का प्रयोग पाट्ट सम्प्रदाय के सभी आचार्य करते हैं किन्तु आचार्य कुमारिल ने श्लोकवाचिक में यथार्थज्ञान के लिए 'प्रमा' शब्द का प्रयोग नहीं किया है । वे यथार्थ ज्ञान के लिये 'प्रमाण' या 'प्रामाण्य' शब्दों का प्रयोग करते हैं जो 'प्रमा' के उदाणविषयक वाचिक से स्पष्ट है । 'प्रमाण' शब्द अर्थात् 'ज्ञान का साधन' अर्थ का बोधक है तथापि वह 'प्रमा' का भी वाक्य प्रकट करता है। कुमारिल ने अपने विवेक में उन्नेह तथा बाध से रहित पूर्व में ज्ञात अर्थ के ज्ञान को प्रमा कहते हैं --

तस्मात् कुछं बहुत्पन्नं नापि संवादमुच्छति ।

ज्ञानान्तरेण विज्ञानं तत् प्रमाणं प्रतीक्षताम् ॥^१ अथ

कोई भी संज्ञाविन्म ज्ञान यदि जाने या पीछे के दूसरे ज्ञान से विज्ञात अथवा बाध को नहीं प्राप्त होता है तो वह ज्ञान अवश्य ही 'प्रमा' है । ज्ञाः संज्ञात्मक वा विषयवात्मक न होना ही प्रमा ज्ञान का उदाण है । वाचिक में 'प्रमा' शब्द का उल्लेख न होने पर भी 'प्रमाण' शब्द के उल्लेख से प्रमा का वाक्य समझना चाहिए क्योंकि वाचिकार प्रमाण तथा कलमाय को उच्छा के अनुसार करवनीय मानते हैं ।

१. कुलीन श्लो० वा० बोधना ८०

२. श्लो० वा० बोधना ८०

३. प्रमाणकलमावहय अवेष्ट परिकल्प्यताम् ।

पार्ष्णाचार्य मित्र ने कारणबोधरहित, बाधज्ञानरहित, कृहीतार्थग्राहि क्वालि
ज्ज्ञात त्वं को ग्रहण करने वाले ज्ञान को प्रमाण कहा है ।

वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकार्थिक के उक्त प्रमा उदाण तथा उसके
स्वरूप से उनका साम्य तथा वैषम्य स्पष्ट है । काठकम को ध्यान में रखते हुये यदि
यह कहा जाय कि वेदान्तपरिभाषाकार श्लोकार्थिककार से अवश्य ही प्रभावित
हैं तथा प्रमाउदाण में उन्हीं का अनुसरण करते हुए प्रतीत होते हैं - तो कत्यूचि
नहीं । प्रमा के उदाण के विषय में बर्मरावाच्यरीन्द्र कुमारिह से 'क्वाचित्त्व'
के विषय में साम्य रखते हुये एक कदम जाने ही बड़ बाते हैं तथा स्मृति के प्रमात्व
को भी स्वीकार करके अपनी मौलिकता का परिचय देते हैं । इस प्रकार बर्मरावा-
च्यरीन्द्र के मत में स्मृति का भी प्रमात्व है जबकि कुमारिह ने स्मृति के प्रमात्व का
निराकरण किया है । वेदान्ती ^{जीवार्थिक} सत्य तथा पारमार्थिक सत्य के रूप में
सत्य के तीनभेद स्वीकार करते हैं जबकि नाट्ट नीमांतक सत्य को तबेव ही पारमार्थिक
मानते हैं जो पारमार्थिक नहीं है वह सत्य भी नहीं है । वेदान्तिनों के अनुसार
बाधित न होने वाला प्रयोनसिद्ध ज्ञान सत्य है । वे कुछ काठ के छिमे स्वप्न के ज्ञान
को भी सत्य मानते हैं जिसके छिमे वे 'प्रातिमासिक सत्य' पद का प्रयोन करते हैं
किन्तु, नाट्ट नीमांतक स्वप्न के ज्ञान की पूर्ण, अत्यन्त प्रतिपादित करते हैं । नाट्ट
तथा वेदान्तिनों के इस मतभेद का कारण वेदान्तिनों का धर्मार्थ तथा व्यवहार में
अन-अन उदा मानना है । कुमारिह का कहना है कि सत्य के साथ मिश्रवाचक
संज्ञा सत्य का लोपान्धव नहीं हो सकता क्योंकि जो सत्य है वह संज्ञा क्वालि

१. कारणबोधबाधज्ञानरहितकृहीतग्राहि ज्ञान प्रमाणम् ।

- शा० बी पु० ७१

२. क्वाचित्त्वविषयज्ञानत्वम् । वे० प० पु० १६

श्लो० पा० चौकला २० में 'ज्ञानान्धरेण विज्ञानम्' पद से स्मरणार्थक ज्ञान
का व्यवच्छेद किया गया है ।

मिथ्या नहीं हो सकता और वो मिथ्या है वह सत्य नहीं हो सकता ।

१. २. २ पारावाहिक ज्ञान का प्रमात्य निरूपण—

वर्मरावाध्वरोन्द्र तथा कुमारिष्ठ दोनों ने ही ज्ञातविषयक ज्ञान को प्रमा माना है और दोनों ही मतों में पारावाहिक प्रमा ज्ञानों में द्वितीयादि साणों के ज्ञान को प्रमा मानने में वेदान्तिक कठिनाई प्रतीत होती है क्योंकि वे ज्ञातविषयक ज्ञान न होकर ज्ञातविषयक ज्ञान कहे जा सकते हैं । किन्तु, दोनों ने ही इसका समुक्ति समाधान करते स्वमत को पुष्ट किया है ।

वेदान्तपरिभाषा में इस समस्या के समाधान के लिये काष्ठ का प्रत्यक्ष स्वीकार किया गया है । कोई भी ज्ञान साणविशिष्ट ही होता है अतः इसके पाराहिक प्रमा में तद्द्र का ही सम्भावना नहीं है । यहाँ पर मुख्यरूपेण नैयायिक ही पूर्वपक्षी बतते हैं किन्हीं काष्ठ का प्रत्यक्ष ज्ञान अभीष्ट नहीं है । नैयायिकों का कहना है कि काष्ठ के नीरूप होने के कारण काष्ठविशिष्ट वस्तु का ज्ञान नहीं हो सकता है । उनका यह कथन उनके इस सिद्धान्त पर आधारित है कि प्रत्येक द्रव्य के बाहुल्य प्रत्यक्ष में महत्त्व परिमाण तथा उद्भूत रूप कारण होता है । किंकि काष्ठ में न तो महत्त्व परिमाण होता है और न उद्भूत रूप ही, अतः काष्ठ नामक द्रव्य का बाहुल्य प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है । वेदान्तियों का कथन है कि यदि महत्त्व परिमाण तथा उद्भूत रूप ही प्रकटिबद्ध प्रत्यक्ष के प्रतिमान स्वीकार किये जायें तो रूप का भी प्रत्यक्ष नहीं होना चाहिये जबकि नैयायिक महत्त्व परिमाण तथा उद्भूत रूप से रहित रूप का प्रत्यक्ष मानते हैं । इसी न्याय से काष्ठसम्बन्ध भी प्रत्यक्ष के योग्य है । वेदान्ती स्वीकृत काष्ठ का हान्प्रविषयकत्व मानते हैं अतः

१. संयुतेन तु सत्यत्वं सत्यमेवः कुतोऽन्यथम् ।

सत्या मेऽ संयुतिः केव मुच्यते केऽ सत्यता कथम् ॥ -उद्यो० वा० निराहण्यन० ६

तस्माद् कथास्ति नास्तिक्येन, यत्तथास्ति परमाधीनः ।

तद् सत्यमन्यमिहोति न सत्यमन्यमना ॥

बदुद्धारिन्ध्रिय के काष्ठ का प्रत्यक्ष होता है । इस कारण वाराणाशिक बुद्धि को भी पूर्व-पूर्व ज्ञान का विषय न होने बाधा उत्पन्न कर द्वितीय, तृतीयादि बाण तदुपविषयकत्व है, अतः वाराणाशिक बुद्धि में भी प्रथम उदाण की अव्याप्ति नहीं है ।

किन्तु, नेयायिकों का आरोप हो सकता है कि यदि काष्ठ को 'इस समय घट देत रहा हूँ' कह कर प्रत्यक्ष का विषय माना जाय तो 'इस समय आकाश में पक्षी उड़ रहे हैं'— ऐसा कहकर आकाश का भी प्रत्यक्ष स्वीकार किया जाना चाहिए जबकि आकाश का प्रत्यक्ष स्वीकार करना वेदान्तियों को अक्षिप्त न होगा क्योंकि ऐसा मानने पर तो भी उद्भूतकारण की के बच्चों के विरोध होगा किन्तु आकाश का प्रत्यक्ष नहीं माना है । जिस तरह आकाश का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता उसी तरह काष्ठ का भी प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है - वेदान्तियों को ऐसा स्वीकार करना चाहिए ।

वाराणाशिक ज्ञान के प्रमात्व का निरूपण काष्ठ को प्रत्यक्ष मानने से ही हो जाता है किन्तु काष्ठ के प्रत्यक्षत्व को नेयायिकों द्वारा अस्वीकार किये जाने पर ज्ञान में ज्ञेयता के सिद्धान्त के आधार पर वेदान्तपरिभाषाकार ने परम समाधान किया है । वेदान्त मत में वाराणाशिक ज्ञान में ज्ञानमेव को स्वीकार नहीं किया गया है । पूर्ववर्ती यदि काष्ठ का प्रत्यक्ष न भी माने तो वाराणाशिक ज्ञान उक्त में अव्याप्ति दोष नहीं आएगा क्योंकि जब तक एक ही विषय प्रतीत होता रहता है तब तक तदाकार अन्तःकरण की वृत्ति भी एक ही रहती है । बिना वृत्तिमेव के ज्ञानमेव भी नहीं होता है । अतः सिद्धान्ततः वाराणाशिक बुद्धित्व पर

१. नीलवस्त्राणि काष्ठस्मेन्द्रियैवत्वान्मुपपन्नेन वाराणाशिकबुद्धेरपि पूर्वपूर्वज्ञाना-
विषयतत्पक्षबाणविज्ञेयविषयकत्वेन न समाध्यायितः ।

- वे० प० पृ० १६-२०

२. अत्राप्येव उवाकते बाधास्तद्वनतितापध्यस्वन्ति - अध्यासमाध्य

- पृ० पृ० अं० पा० ।

ज्ञान का भेद नहीं है । जब तक घट का स्फुरण होता रहता है तब तक अन्तःकरण की एक ही वृत्ति मानी जाती है क्योंकि एक वृत्ति की विरोधिनी दूसरी वृत्ति जब तक उत्पन्न न होगी तब तक पूर्ववृत्ति ही चلتی रहेगी और ऐसी स्थिति में ज्ञानभेद नहीं माना जा सकता है । इसलिये पारमार्थिक ज्ञान का प्रमात्य निराकृत नहीं किया जा सकता है । कि व, घटाकार वृत्ति बनने के पूर्व तो घट अनभिमत था ही, उसी का घटाकारवृत्ति दशा में ज्ञान हो रहा है अतः 'अनभिमत-अभाषित-विधाय-ज्ञानत्वं प्रमात्यम्' यह उदाण पुरातिया दोषमुक्त है ।

अद्वैत वेदान्तानुसार अभाषितविधायक ज्ञान को प्रमा कहने का तात्पर्य यह है कि यदि उसका व्यावहारिक दशा में हो बाव हो बाव तो उस ज्ञान को प्रमा नहीं मानता बाधिये । व्यावहारिक दशा में घटादि का बाव तो किसी की भी दृष्ट नहीं है, अतः 'अव घटः' यह लौकिक ज्ञान भी व्यावहारिक रूप से ही प्रमा होना । इसलिये ब्रह्मादात्कार के परमात् घटादि सभी विधाय बाधित हो जाते हैं क्योंकि पारमार्थिक दशा केवल ब्रह्म की ही है । अतः वेदान्त मत की समीक्षा में व्यवहार तथा परमार्थ के भेद का खेद ध्यान रखना बाधिये । परमार्थ में प्रमाण-प्रमेय व्यवहार मिथ्या है^१ किन्तु व्यवहार में इसकी सत्यता स्वीकृत है । वेदान्त सिद्धान्त में व्यावहारिक दशा में घटादि बाधित नहीं है, पारमार्थिक दशा में ही उनका बाव होता है अतः उनके ज्ञान को प्रमा मानने में कोई आपत्ति नहीं है । व्यावहारिक विधायों का बाव ब्रह्मादात्कार से ही सम्भव है क्योंकि उस समय सभी कुछ आत्मरूप हो जाता है तथा आत्मरूप (ब्रह्मरूप) हो जाने पर इस का

१. किञ्च सिद्धान्ते पारमार्थिकदृष्टिकोणे न ज्ञानभेदः, किन्तु बावदृष्टस्फुरणं बावद्व घटाकारान्तःकरणवृत्तिरैव, न तु नाना, वृत्तेः स्वविरोधित्वत्पुत्पत्ति-पर्यन्तं अभाषित्याभ्युपगमात् । तथा च तत्प्रतिफलितवेतन्यस्य घटादिकानामपि तत्र बावत्काहीकमेकमेति नाभ्याम्बिहङ्गकाऽपि ।

- वे० प० पृ० २३

२. तस्मादविबाधवृत्तिवशाज्जैव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि साक्षाणि च ।

- अम्बासनाथ

पृ० दू० अं० पा०

मान तक नहीं होता है । अविच्छिन्न ब्रह्म के साक्षात्कार के पूर्व तो प्रमाण-प्रमेय व्यवहार होता ही रहता है । इसी की दृष्टि में तत्का बाद व्यवहार के लिए प्रमा का उदाण किया गया है किन्तु अध्याप्ति की तद् का नहीं करनी चाहिए -- वेदान्तपरिभाषाकार इस प्रकार तर्क से स्वमतपुष्टि करते हैं ।

माट्ट बीमांसकों ने भी पारावाहिक ज्ञान के प्रमात्व को सिद्ध किया है । प्रामाकर बीमांसक माट्ट मत के प्रमा के उक्त उदाण में दोष दिखाने हैं । ज्ञात त्वं के ज्ञान को प्रमा मानने पर द्वितीयादि जाणों के ज्ञान अप्रमा हो जायेंगे कतः यह उदाण अध्याप्तिदोषग्रस्त है । इस उदाण को यदि मान लिया जाय तो पारावाहिक ज्ञानस्थल में द्वितीयादि ज्ञानों में पूर्वनृहीतार्थविषयक होने से अप्रामाण्य होगा । जैसे -- घट को ज्ञातार देखने पर 'त्वं घटः, त्वं घटः' इस पारावाहिक ज्ञान में धारणी ज्ञान पूर्वज्ञान की ज्ञेया अधिगताधीविषयक ही होता है । कतः 'अनुमति ही प्रमाण है' - ऐसा उदाण करना चाहिए । स्मृति से निम्न ज्ञान ही अनुमति है तथा संस्कारमात्र जन्म ज्ञान स्मृति है । इस प्रकार प्रामाकर मतानुसंगियों को माट्टों का पारावाहिक ज्ञान में प्रमात्व अभीष्ट है ।

वार्तिककार कुमारिष्ठ ने इस समस्या को विशेष महत्त्व नहीं दिया है

१. ब्रह्मासात्कारानन्तरं हि घटादीनां वाचः, 'यत्र त्वस्य त्वमात्मैवामुमुक्षुस्तस्मै न परयेत्' (बृ० ४-५-१५) इति श्रुतेः, न च संसार-वशायां वाचः, 'यत्र हि हेतुनिमित्तं भवति तद्विपर्ययं परमिति' (बृ० ४-५-१५) इति श्रुतेः । तथा वाचाधितयदेन संसारवशादामवाधितत्वं विवक्षितमिति न घटादिप्रमायाव-
ध्याप्तिः ।

- वे० प० पृ० २६

२. अनुमतिः प्रमाणं सा स्मृतेरन्या स्मृति पुनः ।

पूर्व विज्ञानं संस्कारमात्रं ज्ञानमुच्यते ॥

न प्रमाणं स्मृतिः पूर्व प्रतिपक्षेदेताणां ।

- बृ० प० ५।१।२

किन्तु अन्य भाट्ट मोमांसकों ने इसका समुक्ति समाधान प्रस्तुत किया है। यद्यपि वाराणासिक ज्ञानों के 'अयम् अयम्' - इत्यादि वाक्यों में समानता है तथापि 'अयम्' शब्द से उल्लिख्यमान प्रत्येक दावा की विषयवस्तु में भिन्नता होती है। प्रथम ज्ञान का विषय द्वितीय ज्ञान के विषय से भिन्न है क्योंकि प्रथम ज्ञान का विषय प्रथम दावावच्छिन्न होता है तथा द्वितीय ज्ञान का विषय द्वितीय-दावावच्छिन्न। इस प्रकार द्वितीय ज्ञान भी कूडीत द्वितीयदावावच्छिन्न घट को विषय करने के कारण 'प्रमा' है। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि काष्ठ का स्वतः भेद न होकर बोधाधिक भेद होता है अतः वाराणासिक ज्ञानों के विषयीभूत दावामेदों की नियामिका उपाधि क्या मानी जाय ? मानमेयोदयकार ने इस समस्या को प्रस्तुत करके इसका सम्यक् समाधान किया है। प्रथम ज्ञान से बनित 'विषयगत प्राकट्य' या 'ज्ञाततात्पर्य' यर्मी द्वितीय ज्ञानपर्यन्त तथा उत्तरोत्तर ज्ञानों के होने तक अवस्थित रहते हैं, उन्हीं प्रत्यक्षभूत प्राकट्यरूप (ज्ञातता रूप) उपाधियों से अवच्छिन्न काष्ठसङ्घ वाराणासिक ज्ञानों द्वारा गृहीत होते हैं। प्राकट्यरूप यर्म के सुप्त होने के कारण उनसे अवच्छिन्न काष्ठसङ्घ (दावा) भी सुप्ततावत वाराणासिक ज्ञानों द्वारा गृहीत नहीं होते, ऐसा समझना युक्त नहीं है क्योंकि प्राकट्यवात्मक यर्मों एवं उनके अवच्छिन्न काष्ठसङ्घों को सुप्त मानने पर अनेक दावाओं में 'अयम् अयम्'— इस प्रकार अनेककाष्ठवर्तित्व का मान न होकर ऐक्यकालित्व (योनयव) की उसी प्रकार प्रतीति होगी जो कण्ड का की रेकड़ों तर्हों को कुई के द्वारा भेदन करने पर काष्ठ के एकत्व का मान होता है, अनेकत्व का नहीं। किंकि वाराणासिक ज्ञान सङ्घ पर कृमिकत्व का मान होता है अतः प्राकट्य यर्म तथा उनके अवच्छिन्न काष्ठसङ्घ को सुप्त नहीं कहा जा सकता है। इस प्रकार यर्म के साथ प्रत्येक दावा नया ज्ञान होने से यर्म में अनधिगतत्व होने और उसके प्रमा होने में कोई बाध नहीं है।

उपर्युक्त विवेकन से स्पष्ट है कि भाट्टमीमांसा में काष्ठसङ्घ के प्रत्यक्ष को ही वाराणासिक ज्ञान के प्रमात्वनिष्पन्न में मुख्य हेतु माना गया है तथा प्रत्येक दावा

१. वाराणासिकेभ्योपरोचोचोर्वा काष्ठान्तरसम्बन्धस्यागृहीतस्य ग्रहणाद्
युक्तं प्रामाण्यम् ।

- शा० दी० पृ० ७५

२. शा० दी० पृ० ४-५

में होने वाले ज्ञान की नवीनता प्रतिपादित की गयी है । वेदान्तपरिभाषा में भी काठसण्ड के प्रत्यक्ष द्वारा धारावाहिक ज्ञान के प्रमात्व का निरूपण किया गया है किन्तु यदि किसी (नैयायिकादि) को काठसण्ड के प्रत्यक्षत्व के विषय में आपत्ति हो तो वेदान्तपरिभाषाकार ने धारावाहिक ज्ञान के प्रमात्व की इस समस्या का पारम्परिक समाधान वेदान्तियों के सर्वसम्मत सिद्धान्त -- ज्ञान की लक्ष्यता के माध्यम से किया है । इस प्रकार दोनों ही मतों में धारावाहिक ज्ञान में नवीन ज्ञान का होना स्वीकृत है । बड़ेत मत में अनेक दाण्डों से होने वाला घट का ज्ञान एक ही ज्ञान है, जानों की भृङ्ग-सत्ता नहीं क्योंकि इस ज्ञान में एक ही अन्तःकारण की वृत्ति रहती है और जब तक उसका बाध न हो बाध ज्ञान भी एक ही रहेगा । जैसे -- किसी घट को दस दाण्ड निरन्तर देखने पर भी ज्ञान एक ही होगा, दस नहीं क्योंकि दस दाण्ड तक अन्तःकारण की एक ही वृत्ति काम कर रही है । इसी प्रकार यदि पाँच दाण्ड तक घट देखें तदुपरान्त पाँच दाण्ड तक घट देखें तो ऐसी स्थिति में दो ही ज्ञान होने, दस नहीं । नाट्ट कीर्मासक प्रत्येक दाण्ड के प्रत्येक ज्ञान की नवीनता स्वीकार करते हैं, नाट्ट कीर्मासकों से वेदान्तपरिभाषाकार की यही विशिष्टता है ।

१. २. ३ अज्ञाता --

किन्हीं कारणों से कभी-कभी वस्तु का अव्यवस्थित ज्ञान भी हो जाता है जो परीक्षा करने पर असत्य सिद्ध होता है । ऐसे अव्यवस्थित ज्ञान को 'अज्ञाता' या 'मिथ्याज्ञान' कहा जाता है । यदि कोई ज्ञान बाधित है तो वह अव्यवस्थित होता । कुमारिल का कथन है कि मिथ्यात्व (विपर्यय), अज्ञान तथा संज्ञित ज्ञान के वेद के तीन प्रकार का अव्यवस्थित ज्ञान होता है । हममें विपर्यय तथा संज्ञित के दोनों ही बाध-स्वरूप है अतः उनकी उत्पत्ति दोषयुक्त ज्ञानोत्पादक सामग्री से होती है । यहाँ पर

१. अज्ञातात्त्वं हि निम्नं मिथ्यात्वाज्ञानवैधेः । .

वस्तुत्वाद् विविक्तत्वात् सम्यक्तेः पुण्डरीकात् ॥

उन्होंने स्मृति का उल्लेख नहीं किया है जो कि उनके अनुसार अग्रमा ही है। अन्य स्थानों पर उन्होंने कहा कि प्रमा सबेस नवीन ज्ञान देती है और यदि हमें कोई नवीन ज्ञान नहीं होता वान् पूर्वोक्तज्ज का ही ज्ञान होता है तो यह ज्ञान स्मृति रूप ही होता है। यथार्थ तथा व्यथार्थ ये दो ज्ञान के भेद हैं ज्ञाः व्यथार्थता ज्ञान का अभाव नहीं है। सुवरित भिन्न ने अग्रमा को भ्रम, सन्देह, स्मृति तथा संवाद इन चार भागों में बाँटा है। प्रमा को लेकर ये पाँच प्रकार का ज्ञान हुआ।

एक प्रमाण से प्रमित तथै^{फा} दूसरे प्रमाण से उतना ही ज्ञान होना 'संवाद' है। उदाहरणार्थ किसी ज्ञाप्त पुरुष के द्वारा पर्वत पर बहिन के अस्तित्व को बतलाने पर कोई पुरुष पर्वत पर मुँह उठते देखा है और बहिन से भ्रम का अनुमान करता है, ज्यवा वहाँ बाहर वस्तुतः बहिन को पाता है तो उसके ज्ञान में कोई नवीनता नहीं होती है क्योंकि प्रत्येक वक्ता में उसे बहिन का ज्ञान होता है। इसमें प्रथम प्रकार से बहिन का ज्ञान होना ही वस्तुतः प्रमा ज्ञान है अन्य सभी अग्रमा है। सुवरित भिन्न ने जबकि इसको अग्रमा बतलाया है जबकि कुमारिष्ठ ने इस विषय में कोई टिप्पणी नहीं की।

स्मृति सबेस संस्कारजन्य होती है, स्मृति में भी कोई नवीन ज्ञान उत्पन्न नहीं होता है ज्ञाः वह भी अग्रमा ही है। ध्यातव्य है कि वेदान्तपरिभाषा में स्मृति को प्रमा ज्ञान माना गया है। इस विषय में दोनों ही ग्रन्थों का आवेगमिष्य स्पष्ट उचित है।

१. सर्वेयानुक्तज्जै प्रामाण्यं स्मृतिरन्यथा।

- रत्नो० वा० जी० सू० ११

२. प्रमार्थं भ्रमः संशयः स्मरणं संवाद इति पञ्चमा ज्ञानं विमलानन्दे।

- काशिका रत्नो० वा० २-२०

संज्ञक ज्ञान व्यवधारणात्मक प्रत्यक्ष रूप होता है जिसमें किसी पुरुष की वाकृति की वस्तु के विषय में तबेव सम्बन्ध बना रहता है कि यह स्थाणु है अथवा पुरुष^१ । कुमारिष्ठ संज्ञक के तीन कारण बताते हैं - (१) कुछ वस्तुओं में कुछ ज्ञान गुणों का होना, (२) किसी अवयवान्वय गुण का उन वस्तुओं में होना और (३) स्पष्टतया परस्पर विरुद्ध दो गुणों का उनमें रहना । संज्ञक को सभी वाद्वैतियों ने ज्ञान माना है ।

मम ज्ञान में व्यवस्थास्थित वस्तु में व्यवस्था ज्ञान होता है ।^२ जैसे - बुद्धि में रक्त का । ममज्ञान के विषय में वाद्वैतियों के विभिन्न मत हैं तथा स्वमिद्वान्तों की दृष्टि में उन्होंने अपने-अपने तर्कों को प्रस्तुत किया है । मम में होने वाला ज्ञान संज्ञक मिथ्या होता है क्योंकि मम में उसी रूप का मान नहीं होने वाला है । भारतीय वाद्वैतियों ने प्रत्यक्षा के अन्तर्गत मम का विवेचन किया है क्योंकि बुद्धि में प्रतीत होने वाला रक्त का ज्ञान प्रत्यक्षा अन्व है तथापि प्रत्यक्षा ज्ञान नहीं । बुद्धि में होने वाला रक्त ज्ञान अथवा रज्जु में सर्प की प्रतीति का होना 'स्याति' शब्द द्वारा अभिहित किया जाता है क्योंकि 'स्याति' शब्द की निष्पत्ति 'स्या' (प्रकल्पने) वातु है किन्तु प्रत्यक्ष ज्ञान पर होती है और दर्शन में इसका अर्थ 'ज्ञान' दिया जाता है । स्यातिविषयक बात मत दृष्टिगत होते हैं किन्तु संदिग्ध परिणाम देना आवश्यक है ।

(i) वात्सल्यवादिवाद --

योगाचार बौद्ध मम के वात्सल्यवादिवाद में विश्वास करते हैं किन्तु अनुसार आन्तरिक, मानसिक संस्कार की स्वप्न वस्तु के ज्ञान वास्तव वस्तु के रूप में विकसित करते हैं (अद्वैतीयकर्म तद् वद्वैतवाद्यते) । विज्ञानवादी बौद्धों ने

१. संज्ञको नाम स्थाणुर्वा पुरुषो वेत्तव्यवधारणात्मक प्रत्यक्षः ।

- म्या० १० पृ० ४६

२. रक्तो वा रज्जुः सः

३. व्यवस्थास्थितव्यवस्था प्रतिपत्ते । - म्या० १० पृ० १७६

न तो बाह्य पदार्थ को माना है और न ही किसी आत्मतत्त्व को । उनके मत में विज्ञान से अतिरिक्त किसी बाह्य पदार्थ को सदा नहीं होती अतः भ्रान्ति का कारण विषयगत नहीं बल्कि ज्ञानगत होता है । भ्रुवि में रक्त दिखाने पड़ने का कारण विज्ञान है जो बाहर रक्ताकार में प्रतीत होता है । विज्ञानशुद्धि का एक कड़ो जिसे दूसरी कड़ियों से मूछ करके नहीं देखा जा सकता है रक्त के रूप में अभिमानित होने लगती है, रक्त का कोई दूसरा आधार नहीं होता । इस सिद्धान्तानुसार भ्रम का विषय नितान्त अस्त नहीं बतहाया गया बल्कि शून्यवादी मानते हैं ।

(ii) अस्तित्वातिवाद —

बौद्ध सम्प्रदाय के माध्यमिक शून्यवादी सांसारिक अस्त वस्तुओं को 'अस्त' या 'शून्य' मानते हैं इसीलिए वे अस्तित्वातिवादी कहे जाते हैं । जिस भ्रुवि में रक्त का अभ्यास है उसी भ्रुवि में विपरीत कर्म-अत्यन्त अस्त रक्त की रक्त रूप से प्रतीति -- को अस्तित्वाति कहते हैं । बौद्ध सम्प्रदाय का माध्यमिक शून्यवाद संसार की वस्तुओं को अस्त या शून्य मानता है । माध्यमिक सम्प्रदाय में 'शून्य' का वास्तविक तात्पर्य अस्त की स्वभावशून्यता व तत्त्व की प्रम-शून्यता से है ।

(iii) अस्तित्वातिवाद—

आकर ने भ्रम की वस्तुवादी व्याख्या की है । भ्रुविरक्त के ज्ञान में वस्तुतः दो ज्ञान सम्मिलित हैं -- रक्त का ज्ञान स्मृतिरूप होता है तथा भ्रुवि का ज्ञान अनुभव रूप । 'इदं रक्तम्' में दो ज्ञान उपस्थित हैं । 'इदम्' स्व ज्ञान में भ्रुवि के प्रत्यक्ष का तो ज्ञान है परन्तु किसी दोष के कारण उसके गुण 'भ्रुवित्व' का ज्ञान नहीं है । इसी प्रकार रक्त के ज्ञान में रक्त के गुण का तो ज्ञान है परन्तु उसके 'प्रत्यक्ष' के ज्ञान का खींचा जाना है । भ्रुवि के प्रत्यक्ष का ज्ञान बाह्य के कारण रक्त की स्मृति को बाधित कर देता है जिसे किसी दोष के कारण स्मृति रूप में न प्रवृत्त कर प्रत्यक्षा के रूप में प्रवृत्त किया जाता है । इस प्रकार प्रत्यक्षा तथा स्मृति तथा उनके विषयों के मध्य निकटस्वाति, मैदानुष या अंतर्गमिष के

कारण का प्रतीति होती है । मम के इस सिद्धान्त को अत्यातिवाद इसलिये कहा जाता है क्योंकि इसमें प्रत्यक्ष तथा स्मृति और उनके विभिन्न विषयों का ज्ञान रहता है । मम में दो ज्ञानों के अस्तित्व की उपेक्षा की जाती है जिससे उनके पृथक्त्व का ज्ञान नहीं होने पाता है । यद्यपि प्रत्यभिज्ञा में भी प्रत्यक्ष तथा स्मृति दोनों ही बंध रहते हैं तथापि उसमें स्मृतिमूलक बंध का ज्ञान को बाध रहता है । अतः प्रत्यभिज्ञा बुद्धिरक्षज्ञान से भिन्न है ।

(iv) अन्यथात्यातिवाद—

न्याय के मम विचार को 'अन्यथात्यातिवाद' की संज्ञा दी गयी है । यहाँ दो सत् पदार्थों का असम्बन्ध सम्बन्ध बोझा जाता है, इसी कारण इसे अन्यार्थ ज्ञान कहते हैं । जैसे ही द्रष्टा की बातों का सम्बन्ध समझ पड़ी हुयी रखी से होता है वैसे ही यह अन्यत्र स्थित सर्व के स्मरणात्मक ज्ञान के साथ इन्द्रिय (बाँसों) का संयोग कर लेता है । नैवाधिक मत में सर्व स्मृतिमान नहीं है वरन् सत्य है । सर्व का प्रत्यक्षीकरण साधारण रंग से नहीं अपितु 'ज्ञान छटाणा' नामक कौणिक प्रत्यक्ष से होता है । यह सिद्धान्त ज्ञान की रक्षा में विश्वास करता है ।

(V) सत्त्यातिवाद —

रामानुज द्वारा प्रस्थापित मम विचार 'सत्त्यातिवाद' कहलाता है । यह सिद्धान्त ज्ञान की व्यापक मानता है । रामानुज ने विज्ञानज्ञान की स्वीकार ही नहीं किया । उनके अनुसार ज्ञान में सबेस किसी वस्तु का ज्ञान होता है [(न) प्रकाशमानतामाने सत्त्वम्] इस दृष्टि से सत्त्यातिवाद तथा अत्यातिवाद दोनों की रक्षा है । रामानुज के अनुसार साधारण प्रत्येक वस्तु में प्रत्येक अन्य वस्तु के सत्त्व पाये जाते हैं । यदि बुद्धि में रक्त तथा रेत में कड़ाह विद्यमान न होता तो हमें बुद्धि में रक्त तथा रेत में कड़ का मूल कदापि नहीं हो सकता था । अतएव ज्ञान में कोई भी आत्मनिष्ठ सत्त्व नहीं पाया जाता । हमारा ज्ञान व्यापक ही होता है तथा सबेस किसी वस्तु व अविज्ञेय वस्तु की ओर झुकैत करता है — अतः 'सर्व ज्ञान सर्वे अविज्ञेयविषय-व' (यतीन्द्रमत दीपिका) । ममात्मक ज्ञान इसलिये कहते हैं क्योंकि इसमें प्रभुविधिज्ञान पाया जाता है ।

(vi) अनिर्वचनीयस्यातिवाद—

वेदान्त सिद्धान्त में यह स्वीकृत है कि म्रम का विधय न तो पूर्णतया सत् होता है और न ही पूर्णतया अस्तु वरन् सदास्तु विच्छेदाण होता है । बाद में बाध हो जाने के कारण ही म्रम का विधय सत् नहीं होता है । म्रम के विधय की प्रतीति होती है अतः वह पूर्णतया अस्तु भी नहीं कहा जा सकता है और अस्तु पदार्थ तो सत्त्वविधाण की प्रतीति प्राप्त नहीं हो सकते । म्रम का विधय न तो पूर्णतया सत् है तथा न ही पूर्णतया अस्तु, इसी कारण इसे सदसत्त्वच्छेदाण अथवा अनिर्वचनीय कहते हैं । वेदान्तपरिभाषाकार ने इस अनिर्वचनीय रक्त की उत्पत्ति की प्रक्रिया बतलाया है कि काच, काम्ळा आदि नेत्रदोषों से दूषित नेत्र वाले व्यक्ति के नेत्रेन्द्रिय का पुरोऽवस्थित द्रव्य के साथ संयोग अनिर्वचनीय हो जाने से 'रक्ताकार'— 'यह' इत्याकार की वाक्यविधाकार की कोई भी विशिष्ट अन्तःकरण की वृत्ति उद्भूत होती है और उस वृत्ति में 'इक्षु' -- यह (इस विधय) से अविच्छिन्न हुआ चैतन्य प्रतिबिम्बित होता है । इस प्रकार उस उत्पन्न हुयी वृत्ति में चैतन्य के प्रतिबिम्बित होने पर (उपर्युक्त) 'छानोक्त' म्याय से वृत्ति बाहर निकलती है । किन्तु इदमविच्छिन्न चैतन्य, वृत्त्यविच्छिन्न चैतन्य तथा प्रमातृचैतन्य -- यह त्रिविध चैतन्य अविन्न हो जाता है । त्रिविध चैतना का अवेद हो जाने पर प्रमातृचैतन्या-विन्न को विधयचैतन्य तन्निष्ठ को वृत्तित्वप्रकारक अविधा, यही रक्ताकार अविधार से तथा रक्तज्ञानाकार से परिणत होती है और वाक्यविधादि रक्तादुरय के यज्ञ से बाधित होने वाले रक्त-संस्कार-रूप सामग्री का ही उस अविधा को वाक्यात्म्य रक्ता से और काच काम्ळादि दोष भी उस अविधा में होते हैं किन्तु वह रक्त (अविधा) रूप अविधार से रक्तज्ञानाकार से परिणत होती है । इस प्रकार अनिर्वचनीय

१. तथा हि काचकाम्ळादिदोषदूषितलोचनस्य पुरोवर्तिद्रव्य-संयोगादिवधाकारा वाक्यविधाकारा काविकन्धःकरणवृत्तिरिति । तस्यां च वृत्तादिकमविच्छिन्नं चैतन्यं प्रतिबिम्बते । तत्र पुनोच्यतेत्या वृत्तेर्निमित्तेनेवमविच्छिन्नं चैतन्यं वृत्त्यविच्छिन्नं चैतन्यं प्रमातृचैतन्यं चाविन्नं भवति । तद्वत् प्रमातृचैतन्याविन्नविधयचैतन्याविच्छेदा वृत्तित्वप्रकारिका विधाया एक वाक्यविधाविधापुरयश्चन्द्रोत्पन्नमुद्रोपितरक्त-संस्काररूपीणीया काचादिदोषरूपवतिता रक्तस्याविधारोण रक्तज्ञानाकारा-करणेन च परिणमते । - भै० प० पृ० ११७

रक्त की उत्पत्ति होती है । 'शुक्तिरक्त' यदि भ्रान्ति ज्ञान का विषय 'तत्कालोत्पन्न अनिर्वचन'य रक्त' होता है ।

वदंत मत में किकाठावाधित ब्रू ही एकमात्र सत् स्वीकृत है । किन्तु, प्रम का विषय सदसत् से विलक्षण होता है, उसके भीतर कुछ न कुछ सत् आवश्यक रहनी है । इसी कारण वेदान्त मत में पारमार्थिक व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक-त्रिविध सत्तायें स्वीकृत हैं । प्रातिभासिक रक्त को उत्पन्न करने वाले रक्त सामग्री, लौकिक रक्त की सामग्री से विलक्षण त्रिविधरूप होती है । यह त्रिविधा (मूलाऽविधा) आकाशादि-भूतों की उपादानभूत-त्रिविधा (मूलाऽविधा) से विलक्षण है । वेदान्त-परिभाषाकार प्रम की व्याख्या करते हुए प्रतिपादित करते हैं कि जो ज्ञान सत्य तथा मिथ्या वस्तुओं में तादात्म्य स्थापित कर लेता है उसे प्रम के रूप में स्वीकार किया जाता है । 'यह रक्त है' इस वाक्य में इदमंत शुक्ति व्यावहारिक दृष्टि से सत्य वस्तु है किन्तु रक्त-किका शुक्ति के ऊपर आरोपण किया जाता है केवल एक मिथ्या वस्तु ही है । यह सत्य तथा मिथ्या वस्तु का तादात्म्य ही तथ्यास (प्रम) कहा जाता है । स्वप्न में उपलब्ध वे होने वाले रथादिक भी शुक्तिरूप्य की तरह प्रातिभासिक हैं । जब तक प्रतिभास रहता है तब तक वे प्रातिभासिक रथादि भी अवस्थित रहते हैं । इस प्रकार यद्यपि स्वप्न में रथादि नहीं होते तथापि उनकी प्रातिभासिक सत्यता अवश्यमेव रहती है । वेदान्तपरिभाषाकार अनिर्वचनीयस्यातिवाद नहीं स्वीकार करते हैं वहाँ आरोप्य अर्थ इन्द्रिय से अन्निकृष्ट होता है । इन्द्रिय से अन्निकृष्ट आरोप्य के होने पर वे अन्यथात्यातिवाद को ही मानते हैं -- यह मत उनकी मौलिकता का परिचायक है जो वेदान्त सिद्धान्त में विलक्षण सिद्धान्त को व्यक्त करता है । उनके अनुसार, वहाँ पर आरोप्य अन्निकृष्ट न होकर इन्द्रिय से

१. सत्यमिथ्यावस्तुतादात्म्यावनाहित्वेन प्रमत्वस्य स्वीकारात् ।

- वे० प० पृ० १२६

२. शुक्तिरूप्यवत् स्वप्नोपलब्धरथादयोऽपि प्रातिभासिकाः यावत्प्रतिभास-
शक्यमितिष्ठन्ते ।

- वे० प० पृ० १२३

असन्निकृष्ट होता है वहीं पर प्रातिमासिक वस्तु की उत्पत्ति को हम मानते हैं । इसी कारण क्या पुष्प की ठाठिमा स्फटिक में मासित होती है । अतः स्फटिक में उसको अनिविधनीय उत्पत्ति की कल्पना नहीं करनी पड़ती है । वेदान्त-परिभाषा के अनुष्ठानिक परिच्छेद से भी अन्यथाख्याति को स्वीकार किये जाने की पुष्टि होती है ।

(vii) विपरीतख्यातिवाद—

माट्ट मोमांसक अपने भ्रम सिद्धान्त की व्याख्या के लिए विपरीतख्याति का प्रतिपादन करते हैं । इस सिद्धान्तानुसार भ्रम में एक वास्तविक विषय दूसरे वास्तविक विषय के रूप में प्रकाशित होता है । सभी स्थलों में विद्यमान पदार्थों का सम्बन्धमात्र ही अविविधमान होकर भासता है । संगर्भी पदार्थ तो विद्यमान है ही । इसी को मोमांसकों ने विपरीतख्याति कहा है । कुमारिल ने भ्रम की विस्तृत व्याख्या नहीं की । विपरीतख्यातिवाद का यह सिद्धान्त वस्तुतः अन्यथाख्यातिवाद ही है । दोनों में केवल यही भिन्नता है कि माट्ट मोमांसक धुँडिरक्त भ्रम में रक्त को स्मृत मानते हैं जबकि नेयादिक रक्त का ज्यौत्तिक प्रत्यक्ष करते हैं ।

माट्ट कानुसार ज्ञान सदैव अपने से बाहर किसी वीक्ष की ओर संकेत करता है । 'इदं रक्तम्' में 'इदम्' बाह्य वस्तु का संकेत करता है जहाँ रक्त का ज्ञाप्य होता है । प्रतीति होने के कारण रक्त को काल्पनिक या जड नहीं मान लेना चाहिए क्योंकि यह रक्तविचार पूर्वानुभव पर आधारित होता है जो किसी बाह्य त्व से सम्बन्धित होता है ।

१. अत्रारोप्यमसन्निकृष्टं तत्रैव प्रातिमासिक वस्तुत्वचेरङ्गीकारात् । अतः सन्निकृष्ट-
सन्निकृष्टतया क्याकुमुलज्यौत्तियस्य स्फटिके भानसंज्ञान् न स्फटिके निर्वि-
धीज्यौत्तियोत्पत्तिः ।

— वे० प० पृ० १४६-१४७

२. अत्रारोप्यमसन्निकृष्टं तत्रैव प्रातिमासिक वस्तुत्वचेरङ्गीकारात् । —वे० प० पृ० १४५

३. अत्रारोप्यमसन्निकृष्टं तत्रैव प्रातिमासिक वस्तुत्वचेरङ्गीकारात् ।

४. तत्रैव संगर्भीपदार्थो विद्यमानः । संगर्भीपदार्थो जडः सन्निकृष्टः । तत्रैव विपरीतख्याति-
रित्युच्यते वीक्षकैः ।

— शा० दी० पृ० १०४

अस्याति से यहाँ इस बात को समानता है कि (१) यह भी भ्रम को दो भागों में बाँटता है जिसमें से 'यह' (विषय) एक है तथा दूसरा उसके अस्तित्व का प्रकार है, (२) यहाँ पर भी भ्रम के दूर होने पर 'इदम्' का वाय नहीं माना गया है। यद्यपि रजत भ्रमस्थल पर नहीं है (भ्रमकाल में) तथापि वह पुनर्निमित्त है अन्यथा शुद्धि में उसका आरोप नहीं किया जा सकता है। अस्याति-वाद तथा विपरीतस्यातिवाद में भिन्नता यह है कि अस्यातिवाद भ्रम का कारण अनुभूत्यंश तथा स्मृत्यंश में पृथक्ता का ज्ञान न होना (असंगति) बतलाता है तो विपरीतस्यातिवाद में भ्रम का कारण अनुभूत्यंश तथा स्मृत्यंश का परस्पर मिश्रित हो जाना है (संगति)। अस्यातिवाद में भ्रम का कारण ज्ञान माना गया है क्योंकि उसमें प्रस्तुत विषय की कोई विशेषता नहीं ज्ञात हो पाती जबकि विपरीतस्यातिवाद में भ्रम का कारण विपरीत ज्ञान है क्योंकि हमें उन अतिरिक्त बातों का भी ज्ञान होता है जिसका वस्तु में आव होता है। यहाँ भ्रम में दो ज्ञानों के स्थान पर एक ही ज्ञान माना गया है जिसमें उद्देश्य तथा विषय परस्पर सम्बन्धित प्रतीत होते हैं जबकि वस्तुतः वे असम्बन्धित होते हैं। ठाठ स्फटिक के उदाहरण में भी दो सम्बन्धी -- स्फटिक तथा ठाठ रंग - प्रस्तुत हैं जो संयुक्त न होने पर भी भ्रमकाल में संयुक्त प्रतीत होते हैं। परिणामस्वरूप पुष्प का ठाठ रंग स्फटिक से छग न रहकर स्फटिक में दिखायी पड़ता है, जैसा वह है उससे विपरीत दिखायी पड़ता है। यहाँ 'विपरीतस्याति' इस नाम की व्याख्या भी पुष्ट होती है।

विभिन्न स्यातियों का उपर्युक्त विवेचन स्पष्ट करता है कि माट्ट मीमांसकों ने विपरीतस्यातिवाद को स्वीकार किया है जो मैयाविकों के अन्यथा-स्यातिवाद से अधिक साम्य रखता है, भिन्नता केवल यही है कि माट्ट ज्ञानक्षणा को नहीं स्वीकार करते। अगर वेदान्तपरिभाषा में आरोप्य के अन्विकृष्ट होने पर अन्यथा स्याति को स्वीकार किया है। अतः कहा जा सकता है कि इस सन्दर्भ में माट्ट मीमांसकों तथा वेदान्तपरिभाषाकार का साम्य है क्योंकि अन्यथास्याति विपरीतस्याति से साम्य रखती है और वेदान्तपरिभाषा में विपरीतस्याति (अन्यथास्याति) को स्वीकार किया गया है। अन्विकृष्ट आरोप्य के होने पर

वेदान्तपरिभाषा अनिर्वचनीयस्याति को स्वीकार करती है जो वेदान्तियों को मिदान्ततः मान्य है । किन्तु, पाट्ट मीमांसक अनिर्वचनीयस्याति को नहीं स्वीकार करते ।

१.३ (ग) ज्ञान के साधन

सत्य तथा मिथ्या ज्ञानों को ही सामान्यतया प्रमा और अप्रमा कहा जाता है । प्रमा के पूर्व विवेचन से स्पष्ट है कि अनधिगत तथा अबाधित ज्ञान को ही प्रमा कहते हैं जो यथार्थ होती है । प्रमा का कारण होना ही प्रमाण है ।

१.३.१ प्रमाण —

प्रमाण शब्द 'प्र' उपसर्गपूर्वक 'मा' धातु से करण ल्युट करके निष्पन्न होता है जो उपलब्धि के साधन अर्थ का बोध कराता है अर्थात् प्रमाण वह साधन है जिसके द्वारा उपलब्धि (सम्पन्नज्ञान) हो । तात्पर्य यह है कि प्रमाण वह साधन है जिसके द्वारा प्रमाता प्रमेय अर्थ की प्रमिति प्राप्त करता है । वेदान्तपरिभाषा में भी प्रमा का कारण होना ही प्रमाण बताया गया है । श्लोकवार्तिक में भी प्रकृष्ट साधन को कारण तथा प्रमा का कारण होना ही प्रमाण

१. प्रमाकरणं प्रमाणम् ।

- तर्कभाषा पृ० १३

२. उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानि अनास्यानिर्वचनसामर्थ्याद् बोद्धव्यम् ।

- व्या० भा० पृ० १६

३. तत्र प्रमाकरणं प्रमाणम् ।

- वे० प० पृ० १६

बतलाया गया है ^१। मानमेयोदयकार का भी यही मत है ^२। प्रमाग के विषय में वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकवार्तिक दोनों ही ग्रन्थों ने समान परिभाषायें की हैं।

भारतीय दर्शन के नास्तिक तथा नास्तिक सभी प्रस्थानों में प्रमाणों की विस्तृत बर्ण उपलब्ध होती है यद्यपि प्रमाणों के स्वरूप के विषय में उनमें पर्याप्त भिन्नता है। यही कारण है कि इनमें प्रमाग संख्या के विषय में भी मतभेद है। यह संख्या एक से लेकर नौ तक पहुँचती है ^३। मानसोल्लास में इन सभी प्रमाणों को संगृहीत करने का प्रयास किया गया है ^४। चावकि दार्शनिकों ने केवल प्रत्यक्ष प्रमाण को माना है। वैशेषिक तथा बौद्ध प्रत्यक्ष और अनुमान - इन दोनों प्रमाणों को स्वीकार करते हैं ^५। वैशेषिकों ने भी प्रत्यक्ष तथा परोक्ष दो प्रमाणों को माना है। सांख्य मत में प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द के अन्तर्गत अन्य

१. प्रकृष्टसाधनत्वाच्च प्रत्यासत्तेः स एव नः।

कारणं तेन नान्यत्र कारके स्यात् प्रमाणता ॥

- श्लो० भा० सू० ६८

२. भा० वै० सू० २

३. प्रत्यक्षार्थे चावकिः कणादकुतो पुनः।

अनुमानं च तच्चापि सांख्यः शब्दस्ततेऽपि च ॥

न्यायैकवैश्विनोऽप्येवमुपमानं च केचन।

अपिपक्षा सहेतानि चत्वायद्विः प्रमाकराः ॥

आवधच्छान्वेतानि माट्टाः वेदान्तिनस्तथा।

सम्पत्तिरक्युक्तानि तानि पौराणिकाः चतुः ॥ - मानसोल्लास

४. सर्वसिद्धान्तसारकण्ड ५। ३३

५. प्रत्यक्षानुमानं वेति । न्या० वि० टी० १।३

६. प्रमाणमीमांसा ।

सभी प्रमाणों के अस्तित्व को सिद्ध किया है^१। योगसूत्रकार को भी यही अविष्ट है^२। महर्षि गौतम तथा उनके सभी व्याख्याकार प्रत्यक्षा, अनुमान, उपमान तथा शब्द -- ये चार प्रमाण स्वीकार करते हैं। माध्व वैद्वान्ती तथा रामानुज प्रत्यक्षा, अनुमान तथा शब्द -- ये तीन ही प्रमाण स्वीकार करते हैं।^३ प्राकार ने न्यायसम्मत चार प्रमाणों के अतिरिक्त अर्थापत्ति को भी स्वीकार किया। माट्ट सीमांसा के प्रवर्तक आचार्य कुमारिल ने प्रत्यक्षा, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति तथा अनुपलब्धि इन छः प्रमाणों को मान्यता दी है। प्राकार सीमांसाक आव को पदार्थ नहीं मानते इसीलिये वे अनुपलब्धि का प्रामाण्य नहीं स्वीकार करते किन्तु कुमारिल आव पदार्थ को मानने के कारण उसके ज्ञान के लिए पुष्क रूप से अनुपलब्धि प्रमाण को मानते हैं। वे पौराणिकों द्वारा स्वीकृत सम्भव तथा ऐतिहास्य प्रमाणों का क्रमशः अनुमान तथा शब्द में अन्तर्भाव करते हैं। इस प्रकार माट्ट मतानुलम्बियों ने इन्हीं छः प्रमाणों से अपने पदार्थों की सिद्धि की है। पार्थसारथि मिश्र ने भी छः प्रमाणों को ही स्वीकृति दी है। वेदान्तपरिभाषाकार भी व्यवहार में इन्हीं छः प्रमाणों को स्वीकार करते हैं। इस प्रकार वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकवार्तिक का प्रमाण संख्या के विषय में भी साम्य स्पष्ट है।

१. दृष्टमनुमानमाप्तवर्गं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् । - सां० का० ४

२. प्रत्यक्षानुमानानमा प्रमाणानि । - यो० सू० १।७

३. प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि । - न्या० सू० १।१।३

४. Philosophy Of Dvait Vedant by T.P. Ramachandran

५. शाबरभाष्य १।१।५ पर चतुर्थी एवं प्रकरणपठिका ।

६. श्लो० वा० प्र० ५० से अभाव ५० तक ।

७. श्लो० वा० अभाव ५७-५८

८. तस्मात् अने प्रमाणानि न न्यूनानि नाधिकानि वेति ।

- न्या० २० सू० ३४६

९. तानि च प्रमाणानि चट्ट प्रत्यक्षानुमानोपमानमापत्त्यनुपलब्धिमेवात् ।

- वे० ५० सू० ३०

१.३.२ प्रमाण का महत्त्व —

उपर्युक्त विवेचन यह स्पष्ट करते हैं कि दार्शनिक ज्ञात् के सभी प्रस्थानों ने चाहे वे वास्तिक हों या नास्तिक, प्रमाणों को अवश्य स्वीकृति प्रदान की है। भारतीय विचारधारा में ज्ञान ही मुक्ति का कारण माना गया है। सम्यक् ज्ञान के बिना मोक्ष सम्भव नहीं। मोक्ष को परम पुरुषार्थ माना गया है जो धर्म, अर्थ तथा काम से परे है तथा दुःख का आत्यन्तिक तथा ऐकान्तिक विनाश है। इस परमानन्द अवस्था की प्राप्ति सम्यक् ज्ञान से ही सकती है तथा सम्यक् ज्ञान बिना सदसद्विवेक के नहीं हो सकता और इसी विवेक की प्राप्ति होती है प्रमाणों से। मृम या विपर्यय से रहित वस्तुओं का ज्ञान ही सम्यक् ज्ञान है। कभी-कभी मृमपूर्ण ज्ञान भी कार्य के प्रारम्भ में हेतु बनता है किन्तु उच्छाकल में उसका नाश हो जाने से उसका मिथ्यात्व सिद्ध होता है। जैसे— रज्जु में सर्प का मृम ज्ञाता में मय को उत्पन्न कर देता है किन्तु उच्छाकल में रज्जु का ज्ञान होने पर सर्प ज्ञान का नाश होता है अतः प्रवृत्ति का कारण मिथ्याज्ञान भी हो सकता है। यही प्रवृत्ति भारतीय दर्शनों में दुःख का हेतु बतलायी गयी है। प्रमाणों के द्वारा सम्यक् ज्ञान होने पर बोधयुक्त प्रवृत्ति नहीं होनी बित्तसे तज्जन्य क्लम तथा दुःख भी नहीं होंगे। दुःख का ऐकान्तिक तथा आत्यन्तिक नाश ही मोक्ष है जो परम पुरुषार्थ माना जाता है। यही कारण है कि परम पुरुषार्थ की प्राप्ति में प्रमाणों को साधन माना गया है। अतः लोकव्यवहार तथा परम-पुरुषार्थप्राप्ति— दोनों में प्रमाणों की उपयोगिता है।

दर्शनशास्त्र में स्वयत्तारक्षण, प्रमेयसिद्धि तथा स्वसिद्धान्तों की पुष्टि प्रमाणों के बिना नहीं हो सकती है। इसी कारण दर्शनशास्त्र में प्रमेयशास्त्र

१. दुःखजन्यप्रवृत्तिबोधमिथ्याज्ञानानामुच्छाकलाभावे तदन्तराभावाद् धर्मः ।

- न्या० सू० १।१।२

अपि च,

तदत्यन्तविमोक्षोऽप्यर्थः ।

- न्या० सू० १।१। २२

या तत्त्वमीमांसा से प्रमाणशास्त्र या ज्ञानमीमांसा का कम महत्त्व नहीं है । प्रत्येक दर्शन ने अपने सिद्धान्तों के अनुसार अपनी ज्ञानमीमांसा तथा प्रमाणशास्त्र को अपनाया है । वस्तुतः देखा जाय तो प्रमेयशास्त्र बिना प्रमाणों के निरर्थक है क्योंकि प्रमेय की सिद्धि प्रमाणों से ही होती है । दर्शनशास्त्र में प्रमेयों के कथन तथा छद्माण के साथ-साथ उनकी परीक्षा भी की जाती है तथा प्रमाणों की सहायता से स्वसिद्धान्त की स्थापना की जाती है । प्रत्येक दर्शन में प्रमाणों के विवेचन का यही हेतु है । यही कारण है कि माट्ट मीमांसा तथा वेदान्त ने छः प्रमाणों से अपने प्रमेयों की पुष्टि की है । प्रमाणों के द्वारा ही प्रतिपक्षी के आपातों से अपने सिद्धान्तों का रक्षाण किया जा सकता है । इस प्रकार प्रमाण शास्त्र अर्थ की परीक्षा तथा तत्त्व का संरक्षण दोनों ही कार्य करता है । प्रमाणों के आधार पर ही बौद्ध वास्तिक दर्शन आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि करते हैं वहीं प्रमाणों से बौद्ध आत्मवाद का निराकरण करते हैं । किन्तु इससे प्रमाणों को विरोधात्मक नहीं समझना चाहिये क्योंकि विचारक्षेत्र में विद्यमान अनेक तत्त्वों में से उस दर्शन के अनुरूप तत्त्वों का संग्रह करके प्रमाणशास्त्र उस दर्शन के सिद्धान्त को पुष्ट करता है । प्रमाणशास्त्र की यही आवश्यकता उसे सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण सिद्ध करती है ।

वेदान्तसिद्धान्त में ज्ञानन्वात्मक ब्रह्मप्राप्ति तथा समस्त शोक निवृत्ति ही मोक्ष है । 'ब्रह्म को जाने छेने पर ब्रह्म ही हो जाता है', 'आत्मवेना शोक-सानर को पार करता है', इत्यादि श्रुतियाँ इसमें प्रमाण हैं । लोकान्तर प्राप्ति का नाम मोक्ष नहीं है । वह मोक्ष ज्ञान से ही साध्य है क्योंकि 'उसी को

१. बौद्धमर्मदर्शन, पृ० ४९६

२. प्रमेयसिद्धि: प्रमाणादि । - भा० का० ४

३. ज्ञानन्वात्मकब्रह्मप्राप्तिरय मोक्षः शोकनिवृत्तिश्च । 'ब्रह्मविद्ब्रह्मेण भवति' (मु० ३-२-६), 'तरति शोकमात्मवित्' (भा० १-१-३) इत्यादिश्रुतेः । न लोकान्तरप्राप्तिः, - - - - - ।

- वे० प०, पृ० ४९३

जानकर (मनुष्य) मृत्यु से पार हो जाता है, उसके पार जाने का दूसरा मार्ग नहीं है -- यह युक्ति है । 'ज्ञान से ही ज्ञान की निवृत्ति होती है' -- यह नियम है । उस ज्ञान का विषय-ब्रह्म तथा आत्मा दोनों का रेख है । वह ज्ञान अपरोक्ष रूप है । इस प्रकार सम्यग्ज्ञान के लिये प्रमाणों की आवश्यकता स्पष्ट ही है । अद्वैत वेदान्त मत में एकमात्र ब्रह्म की ही सचा है, अतः यह सभी व्यवहार अछूट गत है तो फिर क्यों शास्त्र द्वारा प्रमाणों की विवेचना की जाय ? इस प्रश्न का समाधान वेदान्त-परिभाषा की टीका शिखामणि ने किया है । उसके अनुसार शास्त्र प्रतिपाद्य ब्रह्म, उसका प्रयोजन, मोक्षसाधन, ब्रह्मज्ञान सभी प्रमाणाधीन हैं अतः परम्परया प्रमाण निःशेष की प्राप्ति में उपयोगी होने के कारण विवेचनीय है ।

मीमांसा शास्त्र के प्रतिपाद्य 'विषय' तथा इस शास्त्र के अध्ययन का 'प्रयोजन' समझाने के लिये ही महर्षि वैमिनि ने 'अथातो वर्मोक्तिरुक्ता' इस प्रथम सूत्र की रचना की है । वर्म के प्रतिपादनार्थ ही इस शास्त्र की रचना हुई है । कहतः 'वर्म ही इस शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय है' -- यह युक्ति होती है । शास्त्र का जो विषय प्रतिपाद्य होता है उस विषय का ज्ञान ही शास्त्र का प्रयोजन होता है । इस प्रकार 'अथातो वर्म' ही इस शास्त्र का 'विषय' तथा

१. स च ज्ञानेकवाच्यः । - वे० प० पृ० ४१५

२. तस्य ज्ञानं ब्रह्मात्मैक्यमीश्वरम् । - वे० प० पृ० ४१५

३. तस्य ज्ञानपरोक्षरूपम् । - वे० प० पृ० ४१७

४. नन्वेतद् वेदान्तविचारस्य ब्रह्मज्ञानद्वारा निःशेषहेतुत्वं तथापि प्रमाण-
निरूपणस्य तदुपयोगाभावाच्च शास्त्रसंतिरित्याहुः क्व यतः शास्त्रप्रतिपाद्यं
ब्रह्म तत्प्रयोजनं च मोक्षसाधनब्रह्मज्ञानं च प्रमाणाधीनमतः परम्परया निःशेष-
लोप्योपीति प्रमाणाकिर्यणं शास्त्रसंतम् ।

- शिखामणि, पृ० १४-१५

५. वैमिनि सूत्र १।१।१

‘ज्ञात धर्म’ ही इस शास्त्र का ‘प्रयोजन’ है। इस धर्म का ज्ञान केवल शब्द प्रमाण से ही हो सकता है। अतः धर्म के ज्ञापनार्थ शब्दप्रमाण की आवश्यकता है साथ ही अन्य पाँचों प्रमाण धर्म का ज्ञान नहीं करा पाते -- यह बतलाने के लिये अन्य प्रमाणाँ का निरूपण किया गया है। धर्म का ज्ञान अन्य प्रमाणाँ से हललिये नहीं हो पाता क्योंकि, धर्म अन्य प्रमाणाँ से विद्यमान वस्तुओं का ही ग्रहण होता है जबकि शास्त्र प्रमाण द्वारा ही अस्तित्वकृष्ट धर्म का ज्ञान हो पाता है। इस दृष्टि से मीमांसाशास्त्र में भी प्रमाणाँ का महत्त्व स्पष्ट है।

१. २. ३ प्रमाण का स्वरूप —

सभी दार्शनिक प्रमाण के स्वरूप के विषय में पृथक्-पृथक् मत रखते हैं। बौद्ध बहिर्लोकविज्ञान को प्रमाण मानते हैं। नैयायिक सम्यक् अनुभव के साधन को प्रमाण कहते हैं। नाट्ट मीमांसक बहिर्लोकविज्ञान तथा ज्ञात धर्म के ग्राहक को प्रमाण मानते हैं और ब्राम्हण मीमांसक के अनुसार अनुमति ही प्रमाण है।

मीमांसक बोध को ही प्रमाण मानते हैं। इनके मत में ‘ज्ञातता’ को प्रमाण माना गया है। चूँकि इस ज्ञातता का कारण बोध होता है अतः वही प्रमाण है। कुमारिल के सम्प्रदाय के अतिरिक्त अन्य मीमांसक ज्ञातता की अन्यथानुपपत्ति के द्वारा ज्ञान का अनुमान करते हैं। इस अनुमान में ज्ञातता ठीक न होता है। अतः प्रमाण वही बुद्धि जो ज्ञान का कारण है। तत्परस्वामी के अनुसार ज्ञानरूप केतन

१. बोधनाल्लक्षणोऽर्थो धर्मः ।

- वे० सू० १।१।२

२. प्रमाणस्वरूपे तावद्विषयादि विज्ञानं प्रमाणमिति बौद्धाः । सम्यगनुभव-साधनं प्रमाणमिति नैयायिकाः । बृहद्विषयाद्युदीतार्थग्राहकं प्रमाणमिति नाट्टाः । अनुमति प्रमाणमिति ब्राम्हणाः ।

- प्र० सं० म्वा० वि० सू० ११२

क्रिया का ज्ञातता रूप फल से अनुमान होता है^१ क्योंकि ज्ञान एक क्रिया है और क्रिया का अनुमान सर्वत्र फल से किया जाता है । आत्मा, मन, इन्द्रिय, अर्थ और इनके सम्बन्ध -- इन सभी के द्वारा मिलकर ज्ञान नामक व्यापार उत्पन्न होता है । यही ज्ञान व्यापार प्रमाण कहा जाता है । अन्य धीमांसक ज्ञातता को अणुप्रमाणपक्ष से ज्ञातता के कारण के रूप में ज्ञान का अनुमान करते हैं किन्तु कुमारिल का मत है कि ज्ञातता के द्वारा प्रमाण का ज्ञान अनुमान से नहीं होता बल्कि उसका ग्रहण अर्थापिचि प्रमाण से ही होता है । प्रकरणपक्षिका के अनुसार जो ज्ञान कारण के दोषों से रहित हो तथा पूर्व में गृहीत वस्तु का न हो वह प्रमाण है । कुमारिल का कथन है कि विसर्वादी, अगृहीत अर्थ का ग्राहक प्रमाण होता है अर्थात् जिस ज्ञान का ज्ञानान्तर से बाध नहीं होता और जो सन्दिग्ध अर्थ का बोधक नहीं है वही ज्ञान प्रमाण है ।

प्रमा की विस्तृत विवेचना करते हुये वेदान्तपरिभाषाकार ने प्रमा के कारण को ही प्रमाण माना है । कुमारिल 'प्रमाण' शब्द के द्वारा 'प्रमा' तथा 'प्रमाण' दोनों को स्पष्ट करते हैं जबकि वेदान्तपरिभाषाकार दोनों को

१. न व्यक्तात्वेऽपि करिष्य बुद्धिमुपलभ्यते, ज्ञाते त्वनुमान्यकमवच्छति ।

- शां० मा० १।१।४ पर

२. औन्द्रियं प्रमाणं स्यात् तस्य चार्थेन सह गतिः ।

मनसो वेन्द्रियेण ज्ञात्मना च र्वं एव वा ॥

तदा ज्ञानं फलं तत्र व्यापाराच्च प्रमाणात् ।

व्यापारो न यदा तेषां तदा नोत्पद्यते फलान् ॥

- शब्द० मा० पृ० ६०-६१

३. नान्यथा सम्यक्ज्ञानो दृष्टः समुपपत्तौ ।

ज्ञानं केनेत्यतः परमात् प्रमाणमुपपाद्यते ॥ - शब्द० मा० सूत्र० १८२

४. तस्माद् दृढं समुत्पन्नं नापि संवाक्यमुच्यते ।

ज्ञानान्तरेण विज्ञानं तत्प्रमाणं प्रतीयताम् ॥ .

- शब्द० मा० बोधना ८०

५. तत्र प्रमाकर्णं प्रमाणम् ।

- वे० प० पृ० १६

पृथक् करके बतलाते हैं । कुमारिलकृत विवेचन वस्तुतः यथार्थ ज्ञान या प्रमा के स्वरूप को ही स्पष्ट करता है क्योंकि प्रमा का स्वरूप स्पष्ट हो जाने पर उसके कारण को प्रमाण मानने में किसी को आपत्ति नहीं है ।

प्रमाण के स्वरूप के विवेचन के उपरान्त आगामी अध्यायों में वेदान्त-परिभाषा तथा शैब्यार्थिक सम्मत प्रमाणों के स्वरूप का विवेचन करते हुये उनके साम्य एवं वैधर्म्य का वर्णन किया जाएगा ।

द्वितीय अध्याय

प्रत्यक्षा प्रमाण

२.१ (क)

प्रत्यक्षा की परिभाषा

२.२

प्रत्यक्षाज्ञान के छिये आवश्यक घटक

२.३

प्रत्यक्षा प्रमाण तथा प्रत्यक्षा प्रमा

२.३.१ वेदान्तपरिभाषासम्मत प्रत्यक्षा प्रमाण तथा प्रत्यक्षा प्रमा का निरूपण

२.३.२ श्लोकार्त्तिक में प्रत्यक्षा प्रमाण तथा प्रत्यक्षा प्रमा की व्यवस्था

२.३.३ प्रमाण तथा फल में विषय की एकता का प्रतिपादन

२.४ (ख)

इन्द्रिय निरूपण

२.४.१ इन्द्रियाँ

२.४.२ मन के इन्द्रियत्व के विषय में दोनों का मत

२.४.३ इन्द्रियों की सत्ता में प्रमाण

२.४.४ इन्द्रियों का प्राप्यकारित्व

२.४.५ इन्द्रियार्थसम्बन्ध

२.५ (ग)

प्रत्यक्षा के भेद

२.५.१ निर्भिकल्पक तथा सविकल्पक

२.५.२ बीजसादृशी तथा ईश्वरसादृशी

२.५.३ प्रेक्षात तथा जप्तिगत

२.५.४ इन्द्रियजन्य तथा इन्द्रियजन्य

प्रत्यक्षा प्रमाण

ज्ञानप्राप्ति के साधन के रूप में प्रत्यक्षा प्रमाण अपनी उपवीक्ष्यता तथा उत्कृष्टता के कारण महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। अस्त वास्तविक प्रस्थानों ने प्रत्यक्षा प्रमाण के महत्त्व के बावजूद पर उसे प्रधान प्रमाण माना तथा बावकि वस्तु ने तो 'प्रत्यक्षा' को ही ज्ञान प्राप्ति के साधन के रूप में एकमात्र प्रमाण घोषित किया। सात्वती श्रुति के बयराक्षिप्त ने प्रत्यक्षा तथा अन्य प्रमाणों के विषय में प्रश्नविज्ञ छठाकर अस्त प्रमाणों में साधनत्व का निराकरण किया। अधिकांश वास्तविकों ने प्रमाणों का विवेचन प्रस्तुत कर प्रत्यक्षा प्रमाण को आधारभूत प्रमाण माना है। व्याख्यान में अनुमानादि को प्रत्यक्षापूर्वक बतलाया गया है। व्याख्यान के माध्यकार वास्तविक ने भी इसी मत का प्रतिपादन किया है। मीमांसासूत्र १.१.४ पर भाष्य करते हुए श्वरस्वामी ने भी अनुमान, उपमान, अवाधि आदि का बावजूद प्रत्यक्षा को ही माना है। श्लोकवाचिकार बाबाय कुमारिष्ठ इसी मत से सहमत हैं। तभी तो उन्होंने विषयगत वस्तुओं का ज्ञान कराने वाले प्रत्यक्षा प्रमाण की महत्त्व (साध्य) धर्म के ज्ञापन में अत्यन्त बतलाकर अनुमानोपमानादि प्रमाणों को भी धर्म का निमित्त (ज्ञापक) नहीं माना, क्योंकि अनुमानोपमानादि प्रत्यक्षा प्रमाण द्वारा छिन्न और बाधुरयादि में से किसी एक की ग्रहण करके ही पदार्थ-अवधीधर्म प्रवृत्त होते हैं। स्पष्ट है कि वास्तविकार ने छिन्नबाधुरयादि का प्रत्यक्षा प्रमाण द्वारा ज्ञान होने से अनुमानोपमानादि को प्रत्यक्षा पर बावारित मानकर

1. Epistemology of ^{The} Bhatta School of Purvamināna.

२. उत्पत्तिकत्वाद् विविधमनुमानम् । - व्या० सू० १.१.४

Page 146.

३. प्रत्यक्षापूर्वकत्वाच्चानुमानोपमानावधिधीनानध्यकारणत्वम् । - शाब्द० १.१.४

४. प्रत्यक्षेण नृहीत्वा च छिन्न बाधम्यतमं पुनः ।

प्रवृत्तिमनुमानादेर्न च धर्मोक्ति कारणम् ॥ - श्लो० वा० प्र० २६

उसकी उपबीध्यता को स्वीकार किया है। वेदान्तपरिभाषाकार ने प्रमाणों के गणनास्थल पर प्रत्यक्षा को ही प्राथमिकता दी है। प्रत्यक्षा के विचारण में प्रमाणान्तर की अपेक्षा न होने से तथा प्रमाणान्तरों के प्रत्यक्षा पर ही आधारित होने के कारण उसकी उपबीध्यता स्वयमेव ही सिद्ध होती है। अनुमान प्रमाण में अनुमिति के आधारभूत साध्य-साधन के सादृश्य रूप दृष्टाप्ति का ज्ञान प्रत्यक्षा द्वारा ही सम्भव है। उपमान प्रमाण भी सादृश्य का प्रत्यक्षा होने के पश्चात् ही उपमेय पदार्थ का बोध करा पाता है। शब्दप्रत्यक्षा के बिना शब्दप्रमाण की प्रवृत्ति न होने से शब्दबोध भी नहीं हो सकता है और यही कारण है कि शब्दप्रमाण की व्युत्पत्ति को स्वीकार करने वाले वेदान्त तथा मीमांसा दोनों प्रत्यक्षा को ही प्राथमिक प्रमाण मानते हैं। तथापि तथा अनुपलब्धि प्रमाणों को भी प्रत्यक्षा की अत्यन्त आवश्यकता बढ़ती है क्योंकि 'मीमांसे केवलज्ञाने शिवा न मुहुर्भवे' इस वाक्य के भावनाप्रत्यक्षापरान्त ही उसके रात्रिभोज की कल्पना की जा सकती है। तथा 'अत्र घटो नास्ति' इस स्थल पर घटामात्र का ज्ञान अनुपलब्धि प्रमाण से होता है। घटामात्र की निश्चयात् घट की अनुपलब्धि का आधार प्रत्यक्षा ही है क्योंकि घट का प्रत्यक्षा न होने पर ही अनुपलब्धि प्रमाण प्रवृत्त होता है। अतः अनुमान, उपमान, शब्द, तथापि तथा अनुपलब्धि प्रमाणों के प्रत्यक्षा पर आधारित होने के कारण उसकी उपबीध्यता सिद्ध होती है। इसके अतिरिक्त, सामान्यविशेषात्मक वस्तु का सम्पूर्ण ज्ञान कराने के कारण प्रमाणान्तरों से इसकी विशिष्टता है, जिसके कारण ही इसे प्राथमिक तथा उपबीध्य प्रमाण माना गया है। वेदान्त-परिभाषाकार तथा श्लोकार्थिकार दोनों ने ही इसकी उपबीध्यता तथा प्राथमिकता को स्वीकार किया है अतः इस विषय में उनका साम्य स्पष्ट उद्घाटित होता है।

१. तानि च प्रमाणानि चट्ट प्रत्यक्षाऽनुमानोपमानागमावधितत्त्वानुपलब्धिमेवास्तु ।

- वे० प०, पृ० ३०

(क) प्रत्यक्षा की परिमाणा

विभिन्न दार्शनिक प्रस्थानों द्वारा प्रस्तुत प्रत्यक्षा की परिमाणाओं को तीन वर्गों में रखा जा सकता है। प्रथम वर्ग बौद्धों का है, जो प्रत्यक्षा को नामवात्स्यादिविरहित कल्पनापोढ मानता है। दूसरे वर्ग में नैयायिक तथा माट्टमतावलम्बी आते हैं जो इन्द्रिय तथा अर्थ के सम्बन्ध से उत्पन्न ज्ञान की प्रत्यक्षा मानते हैं। तीसरा वर्ग प्रत्यक्षाज्ञान को अपरोक्ष, साक्षात्प्रतीति के रूप में स्वीकार करता है जिसके समर्थ वेदान्ती, प्रमाकरमतावलम्बी तथा नव्य नैयायिक हैं।

बौद्धों द्वारा स्वीकृत प्रत्यक्षा निर्विकल्प है जो नामवात्स्यादि बुद्धि-विकल्पों से वसम्पुद्गत है। उनके मतानुसार प्रत्यक्षा का विषय स्वच्छदान होता है, जिसके विषय में विमान नहीं किया जा सकता है क्योंकि प्रत्यक्षा बुद्धि-विकल्पों के उद्भूत की पुनर्विस्था है और बुद्धिविकल्प कल्पनावन्व होने के कारण प्रत्यक्षा में वस्तुवृत्ति नहीं किए जा सकते। प्रत्यक्षा की इस परिमाणा के विरुद्ध मुख्य वाच्य यह है कि सामान्यविज्ञेयात्मक जैव वस्तु के सामान्यमात्र का ज्ञान प्रत्यक्षाज्ञान का एक प्रकार तो हो सकता है किन्तु सम्पूर्ण प्रत्यक्षा नहीं। इस ^पपरिमाणा से वस्तुवृत्ति होकर ही न्यायसूक्तार नीत्म, वैशेषिकसूक्तार कणाद तथा लोकायधिकार वाच्य कुमारि ने इन्द्रियार्थसम्बन्ध से वस्तु ज्ञान की ही प्रत्यक्षा माना। परन्तु, प्रमाकर भीमांकारों, वेदान्तियों तथा नव्य-

१. प्रत्यक्षा कल्पनापोढ नामवात्स्यापक्षानुसृत ।

- प्र० पृ० १, ३

२. The six ways of knowing - Dr. D.M. Dutta, Page 35-36.

३. इन्द्रियार्थसम्बन्धोत्पन्न ज्ञानमध्यमवैज्ञान्यविचारि व्यवसायात्मक प्रत्यक्षासु ।

- न्या० पृ० ४

४. सत्त्वप्रवीण पुत्रचर्येन्द्रियाणां बुद्धिकल्प सत्प्रत्यक्षामनिमित्तं विद्यमानोप-
लब्धवत्प्राप्त ।

- नी० पृ० ४

नैयायिकों ने इस उदाण को वतिव्याप्ति बोध से ग्रस्त बतलाकर विरोध प्रकट किया । नव्य नैयायिकों का वादोप है कि इन्द्रियार्थसन्निर्धेय ज्ञान को प्रत्यक्षा बतलाने वाली यह परिभाषा अनुमान तथा स्मृति में भी व्याप्त हो जाने के कारण दूषित हो जाती है क्योंकि अनुमितस्थि पर भी अन्तरिन्द्रिय मन तथा विषय का संयोग होता है तथा स्मृति में भी मन तथा स्मृत विषय का सम्बन्ध होता है । इसी कारण प्रत्यक्षा को साक्षात् तथा अपरोक्ष ज्ञान के रूप में स्वीकार कर प्रमाकर ने 'साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षा' यह उदाण दिया है तथा वेदान्तपरिभाषाकार ने 'प्रत्यक्षाप्रमायाः कारणं प्रत्यक्षा' । प्रत्यक्षाप्रमा वात्र वेतन्यैव^२ कहकर वेतन्य को ही प्रत्यक्षाप्रमा माना है । प्रत्यक्षाप्रमा के कारण को प्रत्यक्षाप्रमाण स्वीकार कर वेदान्तपरिभाषाकार ने वेतन्य तथा प्रत्यक्षाप्रमा में जोड़ स्थापित किया है । वेदान्तसिद्धान्तसम्मत वेतन्य के प्रत्यक्षाप्रमात्व का निरूपण 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' (सू० ३-४-२) श्रुति भी करती है ।

'प्रत्यक्षाप्रमायाः कारणम्' प्रत्यक्षाप्रमाण के इस उदाण के स्थान पर केवल 'प्रमायाः कारणम्' इत्यादि कही पर 'प्रमा का कारण ही प्रत्यक्षाप्रमाण है 'यह अर्थ प्राप्त होता तथा अनुमानोपमानादि में भी व्याप्त हो जाने के कारण बोधयुक्त हो जाता, क्योंकि वेदान्तसिद्धान्त में यथार्थ ज्ञानरूप ब्रह्म प्रकार की प्रमाओं का निरूपण किया गया है । अतः वतिव्याप्ति बोध के परिहारार्थ ही 'प्रत्यक्षाप्रमायाः कारणं प्रत्यक्षाप्रमाणम्' इस निर्दुष्ट उदाण को दिया गया है । प्रत्यक्षा की इस परिभाषा में 'प्रत्यक्षा' शब्द का व्यवहार 'प्रमा' तथा 'प्रमाण' दोनों के लिए किया गया है । अर्थात् घट से नैत्रेन्द्रिय के सम्बन्ध के अन्तर 'अर्थ घटः' इत्याकारक प्रमाज्ञान ही प्रत्यक्षा कहलाता

१. भा० वे०, सू० २५

२. तत्र प्रत्यक्षाप्रमायाः कारणं प्रत्यक्षाप्रमाणम् । प्रत्यक्षाप्रमा वात्र वेतन्यैव यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म (सू० ३-४-२) इति श्रुतेः ।

ही है, इस प्रमाज्ञान का कारण भी 'प्रत्यक्षा' शब्द से ही अभिहित किया जाता है ।

प्रत्यक्षोत्तर पाँच प्रमाणों में प्रत्यक्षावधारण की अविव्याप्ति के कारणार्थ ही 'प्रमायाः कारणम्' न कहकर 'प्रत्यक्षाप्रमायाः कारणम्' कहा गया है । इसी प्रकार 'प्रत्यक्षाप्रमायाः कारणम्' के स्थान पर 'प्रत्यक्षाज्ञानस्य कारणम्' नहीं कहा जा सकता है क्योंकि श्रुति में रक्त का ज्ञान यद्यपि प्रत्यक्षा से उत्पन्न है तथापि प्रमाज्ञान होने से यथार्थ नहीं है अतः 'प्रत्यक्षाप्रमायाः कारणम्' इन शब्दों के प्रयोग द्वारा प्रत्यक्षावधारण की श्रुति का पुरा-पुरा ध्यान रखा गया है ।

बृहदारण्यकोपनिषद् की 'यत्साक्षादपरोक्षान्नु' इस श्रुतिवाक्य द्वारा इस प्रत्यक्षावधारण की प्रामाणिकता भी बतलाई गई है । कुछ श्रुतिवाक्य में 'अपरोक्षान्नु' इस अव्ययान्त पद के स्थान पर प्रथमान्त 'अपरोक्षम्' समझना आवश्यक है क्योंकि 'साक्षात्' शब्द अव्यय होने के कारण अपरिवर्तित है यान्नु 'नु' पद का विशेषण होने के कारण 'अपरोक्षान्नु' के स्थान पर 'अपरोक्षम्' ही उपयुक्त बैठता है । श्रुतिप्रामाण्य 'साक्षात्' पद का निवेद्य 'हन्निष्यादि' प्रमाणों के नुसल का प्रत्यक्षा सम्भव नहीं है । इस अर्थ के ज्ञापनार्थ किया गया है । इस प्रकार वेदान्तसिद्धान्त में चैतन्य को ही प्रत्यक्षाप्रमा माना गया है और प्रत्यक्षाप्रमा चैतन्य नुसल ही है इसलिए वेदान्ती प्रत्यक्षाप्रमा, चैतन्य तथा नुसल इन तीनों को पर्याय रूप में मानते हैं । इस विषय में यहाँ यह शङ्का उत्पन्न होती है कि प्रत्यक्षाप्रमा चैतन्य में कदाः मोक्षादि हन्निष्यादि कारण कैसे हो सकती हैं, क्योंकि चैतन्य तो अनादि होने के कारण अनुत्पन्न है अतः उसके कारण (विशिष्ट कारण) का प्रश्न ही नहीं उत्पन्न होता । वेदान्तपरिभाषाकार का मत है कि यद्यपि साक्षात् नुसलात्मय चैतन्य अनादि होने के कारण अनुत्पन्न है तथापि उसकी अविव्याप्ति अन्तःकरणवृद्धि के द्वारा ही होती है । अन्तःकरण की यह वृद्धि

१. अपरोक्षान्वित्यस्यापरोक्षमित्यर्थः ।

इन्द्रियसन्निकर्षादि के कारण निरन्तर उत्पन्न होती रहती है अर्थात् स्वभावतः
बन्ध है और इसी वृत्ति से विशिष्ट होने के कारण चैतन्य में भी उपचार से आवि-
मत्त्व है इसी कारण इन्द्रियों में करणत्व अभिप्रेत है ।

अन्तःकरण को 'वृत्ति' तथा 'ज्ञान' शब्द के प्रायः पर्यायिक्य में
व्यवहृत होने तथा उसके इन्द्रियार्थसन्निकर्षण होने के कारण वृत्ति को ही प्रत्यक्षा-
प्रमा मानने का व्यर्थ प्रयास नहीं करना चाहिए क्योंकि अन्तःकरण अपञ्चीकृत
पञ्चभूतों का कार्य होने के कारण, बड़ है और बड़ अन्तःकरण की वृत्ति चैतन्य
नहीं हो सकती । उसमें चैतन्यरूप ज्ञान का अवच्छेदकत्व होने के कारण ही ज्ञानत्व
उपचरित होता है । इस विषय में प्रकाशात्मा ने 'विवरण' में 'अन्तःकरणवृत्ति
ज्ञानत्वोपचारात्' इस वाक्य के द्वारा अन्तःकरण की वृत्ति में औपचारिक दृष्टि
से ज्ञान शब्द का प्रयोग बतलाया है । इसके अतिरिक्त 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'
इस श्रुति में चैतन्यरूप ब्रह्म में ही ज्ञान शब्द का प्रयोग करने से ब्रह्मेतन्य ही प्रत्यक्षा-
प्रमा है जिसकी अभिव्यक्ति इन्द्रियार्थसन्निकर्षण द्वारा अन्तःकरण के परिणाम
(वृत्ति) द्वारा होती है और चैतन्याभिव्यक्त अन्तःकरण की वृत्ति के कारण
इन्द्रियों में भी प्रत्यक्षा प्रमाणत्व अभिप्रेत है । परन्तु, यहाँ ध्यातव्य है कि
वेदान्तपरिभाषाकार इन्द्रियार्थसन्निकर्षण ज्ञान को न ही प्रत्यक्षाप्रमा मानते हैं
और न ही इन्द्रियों में प्रत्यक्षाप्रमा के प्रयोजकत्व को ही स्वीकार करते हैं ।
इन्द्रियार्थसन्निकर्षण ज्ञान को प्रत्यक्षा प्रमा मानने पर 'मानस प्रत्यक्षा' सम्भव
नहीं हो सकेगा क्योंकि वहाँ वेदान्तसिद्धान्त में मानस प्रत्यक्षा स्वीकृत है वहीं
'मन' के इन्द्रियत्व का निराकरण भी किया गया है । नैयायिकों से उनका इस

१. चैतन्यस्यानादित्वेऽपि तदभिव्यक्त्यान्तःकरणवृत्तिरिन्द्रियसन्निकर्षादिना
वाक्ये इति वृत्तिविशिष्टं चैतन्यमादिमदित्युच्यते ।

- वे० प०, पृ० ३४

२. ज्ञानावच्छेदकत्वाच्च वृत्ति ज्ञानत्वोपचारः । तदुक्तं विवरणे — 'अन्तःकरण-
वृत्ति ज्ञानत्वोपचाराद्' इति ।

- वही, पृ० ३४

विषय में पुनर्लिया मतलब है क्योंकि वे 'मन' को इन्द्रिय मानते हैं। इस प्रकार वेदान्तपरिभाषाकार कर्मरावाध्वरोन्द्र ने अन्तःकरण की वृत्ति से अविव्यक्त चैतन्य को प्रमा के रूप में स्वीकार किया है जबकि बाणिकार जाबाय कुमारिठ नेयाविकों से साम्य रखते हुए इन्द्रियायैवन्निकर्षेण ज्ञान को ही प्रमा मानते हैं।

श्लोकबाणिकार जाबाय कुमारिठ का प्रत्यक्षासिद्धान्त महर्षि वैमिनिकृत 'सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिर्बन्ध तत्प्रत्यक्षामनिमित्तं विषयानोपलम्बनत्वात्' सूत्र पर आधारित है। यद्यपि यह सूत्र कर्मज्ञापन में प्रत्यक्षा प्रमाण की अक्षमता को ही प्रतिपादित करता है तथापि इस मुख्य उद्देश्य के प्रतिपादनार्थ श्लोकप्रसिद्ध प्रत्यक्षालक्षण का अनुवाद सूत्र के 'तत्प्रत्यक्षाम्' अंत द्वारा ही बताया है। महर्षि वैमिनि के प्रकृत सूत्र की विभिन्न व्याख्याओं से प्राप्त विरोधों के परिहारपूर्वक यह जानना आवश्यक है कि बाणिकार ने इस सूत्र में उपलब्ध प्रत्यक्षाप्रमाण को मविध्यत्काठीन कर्मज्ञापन में अक्षम बतलाकर 'प्रत्यक्षा' उदात्त सुज्ञाति की व्याख्या किस प्रकार की है।

बाणिकार के अनुसार, यदि अविषयमान विषयों के साथ सम्प्रयोग से कहीं प्रत्यक्षा का होना सम्भव हो तब तो मविध्यरूप कर्म का भी प्रत्यक्षा हो सकता है। फलतः कर्म में प्रत्यक्षावेद्यत्व की सिद्धि नहीं हो सकती है, अतः महर्षि वैमिनि ने सूत्र में 'सत्' शब्द का उपादान किया है। इसी अतिरिक्त कुमारिठ योग्य प्रत्यक्षा का भी उल्लेख करते हैं अतएव यदि 'सत्' शब्द का उपादान न किया जाय तब तो योगियों को भी अविषयमान वस्तुओं का प्रत्यक्षा

१. मी० सू० १/ १४, पु० १७

२. अविषयमानसंबोधात् स्वाच्छेद प्रत्यक्षाधीः अपचित् ।

मविध्यत्तदपि कर्म स्वाच्छेदेत्याह सदित्यस्य ॥ .

- श्लो० वा०, पु० ३३

होने लगेगा । योगव प्रत्यक्षा के निराकरण हेतु भी 'सत्' शब्द का उपपादन किया गया है । सूत्रगत 'सम्प्रयोग' का उपसर्ग 'सम्' 'सम्बन्ध' का बोधक है । अतः 'सम्प्रयोग' शब्द का अर्थ हुआ 'सम्बन्ध प्रयोग' अर्थात् हन्त्रियों का विषयों के साथ 'सम्बन्ध प्रयोग' ही प्रत्यक्षावधारणवत्क है, 'दुष्प्रयोग' नहीं ; और वही दुष्प्रयोग के वारणार्थ 'सम्' उपसर्ग का विधान किया गया है । 'प्रयोग' शब्द 'हन्त्रियों का विषयों के साथ व्यापार' इस अर्थ में प्रयुक्त है । बुद्धिका में जो रक्तप्रत्यक्षा का प्रयोजक बुद्धिका और वस्तु का सन्निकर्षरूप व्यापार या प्रयोग है वह भ्रान्तिज्ञान का उत्पादक होने के कारण दुष्प्रयोग है अतः उसका वारण किया गया है । इसप्रकार, 'सत्सम्प्रयोग' शब्द के स्थान पर केवल 'प्रयोग' शब्द का प्रयोग इस उपाण को 'बुद्धाविर्ग रक्त' रूप भ्रान्तिज्ञान में व्याप्त करा देगा । अतः बार्हस्पिकार का मत है कि विषयों के साथ हन्त्रियों के सम्बन्ध व्यापार है अन्य ज्ञान का साधन ही प्रत्यक्षा प्रमाण है । इसप्रकार- कुमारिष्ठ ने विषय के साथ हन्त्रियसन्निकर्ष है उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्षा प्रमाण माना है ।

वेमिनि ने शब्दप्रमाण को ही वर्म के ज्ञापक के रूप में स्वीकार किया है । वही सूत्र से स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्यक्षा प्रमाण में वर्म की

१. अविषयानसंवीनातु प्रत्यक्षात्वनिराकृतिः ।

योगिनां केन उच्येत नेष्टं सङ्ग्रहं यदि ॥

- श्लो० वा०, पृ० ३६

२. सम्बन्धे व संज्ञादो दुष्प्रयोगनिवारणः ।

प्रयोग हन्त्रिवाणां व व्यापारीऽर्थेन कथ्यते ॥ - वही ३८

बुद्धत्वाच्चुद्धिकायोगो वायते रक्तज्ञानात् ।

एवं सत्यनुवाचत्वं कृताणस्यापि सम्बन्धे ॥

- वही ३६

३. वीक्षणाकृताणोऽर्थो वर्मः ।

- वी० सू० १, १, २, पृ० ८

ज्ञापकता का अर्थया अभाव है क्योंकि विद्यमान विषयों के साथ इन्द्रियों के सन्निकर्ष से पुनश्च मैं उत्पन्न ज्ञान का साधन ही प्रत्यक्षा प्रमाण है। यह धर्मविषयज्ञान का अनुत्पादक है क्योंकि प्रत्यक्षा प्रमाण से वर्तमान वस्तुओं का ही ग्रहण हो जाता है और धर्म न विद्यमान है।

पार्थिवारथि मित्र ने श्लोकवार्तिक की टीका व्याख्याकार में कहा है कि व्याख्याकार मधवास ने प्रकृत सूत्र को दो भागों में विभक्त किया है जिसमें 'सत्त्वम्प्रयोगे पुनश्चस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्य तत्प्रत्यक्षान्' यह अंश प्रत्यक्षा प्रमाण का उदाहरण प्रस्तुत करता है और 'अनिमित्तम्' पद से सूत्रान्त तक प्रत्यक्षा प्रमाण की धर्मज्ञान के प्रति अनिमित्तता को प्रतिपादित किया गया है। किन्तु, वार्तिककार आचार्य कुमारिष्ठ का कथन है कि 'चोदनेन धर्म प्रमाणम्' एवं 'चोदना प्रमाणमेव' इन दोनों पूर्ववर्णित प्रतीक्षाओं के साथ इस विभक्त सूत्र के सम्बन्ध की व्याख्या करनी चाहिए क्योंकि सूत्र की इस व्याख्या के साथ उन दोनों प्रतीक्षाओं की सहनति ही नहीं बैठती है। अतः कुमारिष्ठ के अनुसार यह सूत्र प्रत्यक्षाउदाहरणपरक नहीं है। यदि सूत्रकार को स्वतन्त्रकमेण प्रत्यक्षाप्रमाण का उदाहरण बतलाना ही अभिप्रेत था तो उनके द्वारा प्रमा के अन्य साधन अनुमानादि अन्य प्रमाणों का भी उदाहरण किया जाना चाहिए था। अनुमानादि का न तो अप्रामाण्य है और न ही प्रत्यक्षाप्रमाण में उनकी सम्मिलित हो किया जा सकता है। किन्तु, इन प्रमाणों की तुल्यउदाहरणता भी नहीं है। इस

१. वक्ष्यते कुत्रोक्तं येन प्रत्यक्षाउदाहरणम् ।

येन सूत्रस्य सम्बन्धी वाक्यः पूर्वप्रतीक्षा ॥

- श्लो० वा०, पृ० १

२. उदाहरणस्वामिधानं तु केनास्तेनोपबुध्यते ।

किमर्थं वानुमानावेकैर्दानं नात्र कक्ष्यते ॥ - वही २

न साधकप्रमाणत्वं तेषां नाप्यताबुद्धिम् ।

उपबोध्यते किमर्थं न च उदाहरणतुल्यता ॥

- वही ३

प्रकार. जैसे प्रमाणों में है किसी एक का उदाहरण करना बुद्धिमत्ता का बोध नहीं है। सूत्र में एकवाक्यता सम्भव होने पर वाक्यभेद की कल्पना करना भी अभीष्ट नहीं है। और सूत्र की एकवाक्यता ही वाक्यिकार को अभीष्ट है। अतः कुमारिल का मत है कि कर्म के ज्ञान में प्रत्यक्षा प्रमाण की वक्तव्यता बतलाना ही इस सूत्र का उद्देश्य है। यद्यपि प्रबान रूप से प्रकृत सूत्र कर्म ज्ञान में प्रत्यक्षा प्रमाण की वक्तव्य ही बतलाता है तथापि सूत्र द्वारा गौणरूपेण प्रत्यक्षा का स्वरूप भी स्पष्ट हो जाता है। प्रत्यक्षाउदाहरण के स्पष्टीकरण हेतु यह सूत्र निर्मित नहीं है वरन् कर्मज्ञान में प्रत्यक्षाप्रमाण की अनिमिषता बतलाना ही सूत्र का प्रयोजन है — इस बात की पुष्टि करते हुए वाक्यिकार का कथन है कि 'कर्म में' अर्थात् साधारण कर्म में 'प्रत्यक्षा' शब्द से प्रतिष्ठित वस्तु 'स्वयंभूत' अर्थात् सत्त्वभूयोनवन्वत्त्व से युक्त है। इसी 'सत्त्वभूयोनवन्वत्त्व' स्वरूप हेतु से प्रत्यक्षा को 'विद्यमानोपलब्धक' अर्थात् वर्तमानवस्तु-विधायक समझना चाहिए। प्रत्यक्षा में रहने वाले इसी 'विद्यमानोपलब्धकत्व' हेतु से प्रत्यक्षा में कर्म के प्रति 'अनिमिषता' अर्थात् कर्मज्ञान में अक्षयता सम्पत्ती जाती है। इस कारण, प्रत्यक्षाउदाहरण के स्पष्टीकरण हेतु यह सूत्र निर्मित नहीं है। इस प्रकार, श्लोकवाक्यिकार ने प्रत्यक्षाप्रमाण कर्मज्ञान नहीं है— इस मुख्यार्थ वाले सूत्र से प्रत्यक्षा का स्वरूप स्पष्ट किया है। उनके मत में, विद्यमान वस्तुओं के साथ इन्द्रियों के सम्बन्ध प्रयोग से उत्पन्न ज्ञान ही प्रत्यक्षा है — ऐसा प्रत्यक्षा का स्वरूप है।

उपयुक्त विवेचन स्पष्ट करता है कि वेदान्तपरिभाषाकार ने

१. न त्वेकं उदाहरेत् बुद्धिपूर्वं कथञ्चन ।

सम्बन्धैकवाक्यत्वे वाक्यभेदश्च भेज्यते ॥

- श्लो० वा०, पृ० ६

२. प्रत्यक्षा वक्तव्यं किञ्च वस्त्येवमर्थकत्वतः ।

विद्यमानोपलब्धकत्वं तेन कर्मैऽनिमिषता ॥

- वही, पृ० १८

प्रत्यक्षप्रमा के रूप में चैतन्य की स्वीकार किया है जिसकी अमिध्यवृत्ति अन्तः-
करणबुद्धि द्वारा ही सम्भव है। परन्तु, श्लोकवार्तिककार इन्द्रियों का
विद्यमान विषयों के साथ सम्बन्ध व्यापार से चैतन्य ज्ञान को प्रत्यक्षप्रमा मानने
के कारण व्यायमत के अधिक स्वीय दृष्टिगत होते हैं। वेदान्तमत में इन्द्रि-
यार्थसन्निकर्षज ज्ञान के प्रत्यक्षप्रमात्व का निराकरण किया गया है क्योंकि
वेदान्तपरिभाषाकार ने मन को इन्द्रिय नहीं माना है। अतः इन्द्रियार्थ-
सन्निकर्षज ज्ञान को प्रत्यक्ष मानने तथा मन को इन्द्रिय न मानने पर तो
मानस प्रत्यक्ष ही सम्भव ही बाधगा जबकि वेदान्तपरिभाषाकार बुद्धादिकों
का भी प्रत्यक्ष मानते हैं। प्रत्यक्ष के स्वरूप के विषय में यह भिन्नता दोनों
सिद्धान्तों की मौलिकता की स्पष्ट करती है। यहाँ ध्यातव्य है कि वेदान्त
मत में भेदादि इन्द्रियों चैतन्य की अमिध्यवृत्ति करने के कारण करण रूप में
स्वीकृत तो हैं किन्तु उनमें बुद्ध चैतन्य के प्रति करणत्व सम्भव नहीं क्योंकि बुद्ध
चैतन्य तो स्वयंप्रकाश है तथा स्वयंप्रकाश चैतन्यात्मा की सिद्धि में प्रमाणव्यापार
की कोई आवश्यकता नहीं है। व्यावहारिक स्तर पर ही प्रमाणव्यापार सम्भव
है अतः अन्तःकरणबुद्धि से अवच्छिन्न चैतन्य के द्वारा विषयचैतन्य अमिध्यवृत्त
होता है और इस प्रकार विषय का ज्ञान होता है।

२.२ प्रत्यक्षज्ञान के लिए आवश्यक घटक :-

वेदान्त सिद्धान्त में चैतन्य की ही सम्मान तथा स्वीकृत है जो
निरुपाधिक, एक होने पर भी उपाधिवेद से प्रमातृचैतन्य, प्रमाणचैतन्य तथा
विषयचैतन्य—तीन प्रकार का हो जाता है। उनमें घटादि विषयों की
उपाधि है अवच्छिन्न चैतन्य विषयचैतन्य, अन्तःकरण की बुद्धि है अवच्छिन्न

१. इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्ययवेदान्तमधिपारि व्यवसायात्मकं
प्रत्यक्षम् ।

वैतन्य प्रमाणवैतन्य तथा अन्तःकरण से अवाच्छिन्न वैतन्य को प्रमातृवैतन्य कहा जाता है । इनमें से किसी एक के आधार में प्रत्यक्षज्ञान सम्भव नहीं है । वेदान्त-परिभाषाकार ने वैतन्य को ही प्रत्यक्षा प्रमा माना है जिसकी अधिव्यक्ति के लिए प्रमाता, प्रमेय तथा प्रमाण की सेवा आवश्यक है ।

वार्तिककार ने ज्ञान के इन घटकों का पुष्क निरूपण नहीं किया है । उनके वार्तिकों का आधार वेमिनिकृत मीमांसासूत्र का 'सत्त्वस्योने पुतचस्ये-न्द्रियाणां बुद्धिबन्ध तत्प्रत्यक्षायनिमित्तं विषयानोपलभ्यन्तत्वात्' यह सूत्र है जिसके सम्बन्ध विश्लेषण से प्रत्यक्षा प्रमा के लिए आवश्यक घटकों का अव्यक्त रूप सिद्ध होता है । (१) विषयान विषय (सत्त्व) (२) इन्द्रियाँ, जिसके साथ विषय-सन्निकर्षों अवस्थित है तथा (३) पुतचः, जिसको ज्ञान ही है — प्रमेय, प्रमाण तथा प्रमाता — सूत्र में आदिष्ट इन तीनों आवश्यक तत्त्वों के कथन के कारण ही वार्तिककार ने इनका पुष्क विवेचन करना उपयुक्त न समझा । यहाँ प्रत्यक्षा के लिए इन्द्रियों का विषयों के साथ सम्बन्ध व्यापार आवश्यक होने के कारण ही इन्द्रियव्यापार में प्रमाणता होती है ।

वेदान्तसिद्धान्त में वैतन्य की ही एकमात्र सेवा होने के कारण विषयवावच्छिन्न वैतन्य ही व्यवहारतः विषय अथवा प्रमेय के रूप में व्यवहृत होता है । मीमांसासूत्र के अनुसार इस विषय को वर्तमानविषयक होना ही चाहिए क्योंकि अभी प्रत्यक्षा प्रमाण अधिव्यक्ताधीन वर्तमान में अनुपपन्न ही

१. त्रिविधं वैतन्यं प्रमातृवैतन्यं प्रमाणवैतन्यं विषयवैतन्यं चेति । तत्र घटावच्छिन्नं वैतन्यं विषयवैतन्यम्, अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नं वैतन्यं प्रमाणवैतन्यं, अन्तःकरणावच्छिन्नं वैतन्यं प्रमातृवैतन्यम् ।

- वे० प०, पृ० ४६

२. बी० पृ० १, १, ४

सकता है। वेदान्तसिद्धान्त अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य में प्रमाणत्व स्वीकार करता है अतः अन्तःकरण की वृत्ति ही उनके यहाँ प्रमाण बनती है जबकि सूक्ष्माकार तथा वार्त्तिककार 'हन्निद्रव्यापार' को प्रमाण मानते हैं। वेदान्तपरिभाषाकार ने अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य को प्रमाता बतलाया है और वार्त्तिककार ने 'पुरुष' को प्रमाता बतलाया है जिसकी ज्ञान होता है। ध्यातव्य है कि वेदान्तपरिभाषा में तो चैतन्य को ही पारमार्थिक कहा है। व्यवहार में ही प्रमाण-प्रमेय आदि सम्भव होते हैं।

२.३ प्रत्यक्षा प्रमाण तथा प्रत्यक्षा प्रमा :-

प्रायः अस्त वर्तते प्रमाण तथा तत्तन्व्य फल रूप प्रमा के ऐक्य तथा पार्वय का निरूपण स्वाधित प्रमेयव्यवस्थानुसार ही किया करते हैं। बाह्यवाक्यादी अस्त बाह्य पदार्थों की रण को स्वीकार करने के कारण प्रमाण तथा प्रमिति को पुष्क-पुष्क मानते हैं। न्याय-वैशेषिक, नीमांसा, सांख्य योग-इन अस्त वर्तों की दृष्टि प्रमाण तथा प्रमिति की पुष्कता निरूपण करने में है। बौद्ध पाणमह नवाद तथा विज्ञानवाद के कारण प्रमाण तथा प्रमा दोनों की विज्ञान के रूप में स्वीकार करते हैं। वेदही अनेकान्त-वादी दृष्टि अमाने के कारण प्रमाण तथा प्रमिति को भिन्न भी मानता है तथा समिन्न भी। वेदान्त इस की समान सत्यता को स्वीकार करने पर भी व्यावहारिक सवा के रूप में अस्त वास्तविक पदार्थों का निरूपण करने के कारण प्रमाण तथा प्रमा के भेद की व्यवस्था करता है।

२.३.१ वेदान्तपरिभाषासम्मत प्रत्यक्षाप्रमाण तथा प्रत्यक्षाप्रमा का निरूपण :-

वेदान्तसिद्धान्त में अन्तःकरणवृत्ति की ही प्रमाण माना गया है जबकि वार्त्तिककार 'हन्निद्रव व्यापार' में प्रमाणत्व का निरूपण करते हैं। मेवाक्यादि अकिांसा दार्शनिक मन के हन्निद्रवत्व को स्वीकार कर ज्ञानेन्द्रियों की कुछ संख्या हः मानते हैं। मेवाकियों का मत है कि हन्निद्रव तथा विषय

के सम्पर्क से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्षा कहते हैं । न्यायसूत्र ने भी इसी परिभाषा के अनुरूप प्रत्यक्षा की दूसरी परिभाषा दिया है । नैयायिक मत में प्रत्यक्षा के लिए आत्मा का मन से, मन का नेत्रेन्द्रिय से तथा नेत्रेन्द्रिय का विषय के साथ सन्निकर्ष होना आवश्यक माना गया है । वेदान्तपरिभाषा-कार न्याय के उक्त मत का खण्डन करते हुए न्यायमत को अतिव्याप्ति, अव्याप्ति तथा अन्योन्यामय दोषों से ग्रस्त बताते हैं । (१) अतिव्याप्ति— न्यायसिद्धान्त ने मन को पृथक् इन्द्रिय माना है । प्रत्यक्षा ज्ञान में विषय तथा इन्द्रिय के सन्निकर्ष के साथ आत्मा तथा मन का और मन तथा इन्द्रिय का संयोग भी आवश्यक है । इन्द्रियसन्निकृष्ट मन का विषय के साथ संयोग न केवल प्रत्यक्षा में ही प्रत्युत अनुमानादि में भी आवश्यक है । यदि प्रत्यक्षा में इन्द्रियसन्निकृष्ट मन के साथ विषय का सम्बन्ध आवश्यक है तो वस्तु के साथ मन का यह सम्बन्ध तो अनुमानादि में भी पाया जाता है । इस प्रकार प्रत्यक्षा के इस छटाण के अनुमानादि में भी कहे जाने के कारण अतिव्याप्तिग्रस्तता जा जाती है अतः इन्द्रियबन्धुज्ञान को प्रत्यक्षा नहीं माना जा सकता है । यह वापसि न केवल न्यायसिद्धान्त में बल्कि उन सभी सिद्धान्तों में पाई जाती है जिनमें इन्द्रिय-बन्धु ज्ञान को प्रत्यक्षा माना है तथा मन के इन्द्रियत्व का प्रतिपादन किया है। यही कारण है कि कुमारिल के प्रत्यक्षासिद्धान्त को भी अतिव्याप्ति दोष से ग्रस्त कहा जा सकता है । (२) अव्याप्ति— न्यायदर्शन ने इन्द्रियाध्यक्षान्निकर्षेण ज्ञान को प्रत्यक्षा माना है । साथ ही, न्यायदर्शन ईश्वर के ज्ञान को निरूप्य मानता है बल्कि नहीं क्योंकि ईश्वर को तो इन्द्रिय के बिना ही प्रत्यक्षा होता रहता है । इन्द्रियभाव में विषय के साथ सम्बन्ध न मन लाने के कारण

१. इन्द्रियाध्यक्षान्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यवदेशकमव्यभिचारि ध्येयसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।

- न्या० सू० ४

२. न हीन्द्रियबन्धुत्वेन ज्ञानस्य साक्षात्त्वम्, अनुमित्यादेरपि मनोबन्धुतया साक्षात्स्वाधीनः ।

- वे० प०, पु० ४३

सम्बन्धामात्र में प्रत्यक्षा सम्भव हो जाएगा । इत्युक्तारः न्याय की प्रत्यक्षा-विषयक परिभाषा के अनुसार या तो ईश्वर को प्रत्यक्षा ज्ञान न हो सकेगा और यदि होता है तो उदाण ठीक नहीं है । अतः प्रत्यक्षा का प्रयोग इन्द्रियबन्धत्व मानने पर अव्याप्तिदोषग्रस्तता का जाती है । (३) अन्योन्या-
वयम्— इन्द्रिय का विषय के साथ सम्बन्धों से अन्य ज्ञान ही प्रत्यक्षा है । प्रश्न उठता है कि इन्द्रिय किसे कहते हैं ? नेयायिकों का कथन है - बिल्के द्वारा प्रत्यक्षा ज्ञान होता है । पुनः प्रश्न करने पर कि प्रत्यक्षा किसे कहते हैं ? नेयायिकों का उत्तर होगा - जो इन्द्रिय द्वारा होता है । प्रत्यक्षाज्ञान के लिए इन्द्रिय आवश्यक है तथा इन्द्रियविधि के लिए प्रत्यक्षा आवश्यक है । यह आपत्ति मीमांसा सिद्धान्त में भी उपपन्न होती है ।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार इन्द्रियों प्रत्यक्षाज्ञान के लिए आवश्यक हैं किन्तु वे ज्ञान का प्रयोग कदापि नहीं हो सकतीं । वेदान्तपरिभाषाकार ने प्रत्यक्षाज्ञान में अन्तःकरण की वृत्ति की प्रमाणता को स्वीकार किया है बिल्के अभाव में प्रत्यक्षाज्ञान सम्भव नहीं है । तब अन्तःकरण वदुरादि इन्द्रियों के द्वार से निकलकर घटादिविषयक में बाकर घटादि के आकार में परिणत हो जाता है इसी परिणाम को अन्तःकरण की वृत्ति कहते हैं । यह प्रक्रिया उसी प्रकार होती है যে তাড়ান কা ক ছিড় সে निकलकर कुत्ताकार बहता हुआ सेत में जाता है तथा सेत के त्रिकोण अथवा बहुकोणादि आकार को वारण कर लेता है । यह अन्तःकरण प्रत्यक्षा में ही विषय की प्राप्ति

१. ईश्वरज्ञानस्यानिन्द्रियबन्धस्य साक्षात्त्वानावश्यक ।

- वे० प०, पृ० ५४

२. तत्र यथा सङ्गातीर्षं छिद्रान्निर्गत्य कुत्त्यात्मना केदारान्प्रविश्य तद्वदेव बहुकोणाकारं ययति तथा तेवमन्तःकरणमपि वदुरादिद्वारा निर्गत्य घटादिविषयकं गत्वा घटादिविषयाकारेण परिणमते । स एव परिणामी वृत्तिरित्युच्यते ।

- वही, पृ० ५४

कर विषयाकाराकारित हो जाता है अनुमानोपमानादि में नहीं। अनुमिति-स्थल पर धूम की देतकर जिस पर्वत में वह ज्ञान होता है वह परोक्ष ही है क्योंकि वह ज्ञान के साथ बुद्ध्यादि इन्द्रियों का सम्बन्ध तो हुआ नहीं और इसी कारण वह निरूपण अन्तःकरण की बुद्धि भी नहीं बनी। इस प्रकार वेदान्तसिद्धान्त में अन्तःकरण की बुद्धि ही प्रत्यक्षप्रमाण है तथा तत्त्वज्ञान प्रमा। परन्तु, ध्यातव्य है कि वेदान्तपरिभाषाकार ने ज्ञानगत प्रत्यक्ष तथा विषयगत प्रत्यक्ष का भेद स्वीकार कर दोनों के पुष्क-पुष्क प्रयोग माने हैं। यद्यपि एकमात्र चैतन्य ही सत्य है जो साक्षात् तथा अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) है, वही ज्ञानस्वरूप है, वही बुद्धि है तथापि भ्रम के कारण विषय तथा तत्त्वज्ञान ज्ञान की भेदप्रतीति होती है। इस कारण 'प्रमाता', 'विषय' तथा 'विषय के ज्ञान' को एक ही चैतन्य की भिन्न-भिन्न प्रतीतियाँ कहा जा सकता नहीं है।

वेदान्तपरिभाषाकार ने प्रत्यक्ष ~~ज्ञान~~ का ज्ञानगतप्रत्यक्ष तथा विषयगतप्रत्यक्ष के रूप में भेद प्रदर्शित कर अपनी मौलिकता तथा विशिष्टता का परिचय दिया है। प्रत्यक्ष के द्वारा व्यावहारिक माह में 'ज्ञानं प्रत्यक्षान्' (ज्ञानों ज्ञान का प्रत्यक्ष होता है) तथा 'विषयः प्रत्यक्षः' रूप के दो प्रकार का ज्ञान होता है। प्रथम में 'बटविषयकज्ञानवानहम्' अर्थात् में बट-विषयक ज्ञानवान् हूँ— ऐसी प्रतीति होती है। दूसरे में केवल बटादि विषयों का प्रत्यक्ष होता है। इन दो प्रक्रियाओं का निर्वाह किसी भी वस्तु में नहीं

१. Theories of Perception - Dr. Jwala Prasad, Page 129.

२. अनुमित्यादिरूपेण तु नान्तःकरणस्य बह्व्यादिदेक्षणमनं बह्व्यादेरवद्वाराव-
सन्निकर्षात् ।

- दे० प०, पृ० ४०

३. सिद्धान्ते प्रत्यक्षात्वप्रतीकं किमिति चेत्, किं ज्ञानगतस्य प्रत्यक्षात्वस्य
प्रतीकं पुच्छति किं वा विषयगतस्य ।

- वही, पृ० ४६.

४. The six ways of knowing- D.D.M. Dutta, Page 87.

५. The six ways of knowing- Dr. D.M. Dutta, Page 85.

हो पाता । इस प्रकार प्रत्यक्षा शब्द का व्यवहार 'विषय' तथा 'विषय के ज्ञान' दोनों के लिए किया जाता है । 'अर्थ घटः' इत्याकारक ज्ञान भी प्रत्यक्षा है साथ ही उसका विषय 'घट' भी प्रत्यक्षा है जिसका 'घट का ज्ञान प्रत्यक्षा है' तथा 'घट प्रत्यक्षा है' इन वाक्यों द्वारा निर्देश किया जाता है ; और इन्हीं के पृथक् प्रयोगों का निरूपण वेदान्तपरिभाषा में प्राप्त होता है ।

ज्ञानगत प्रत्यक्षा का प्रयोक्त 'प्रमाणवेतन्य का विषयावच्छिन्न वेतन्य से ओद है'। ज्ञात है कि वेतन्य के अद्वितीय होने पर भी उपाधिभेद से उसके त्रिविधभेद—विषयवेतन्य, प्रमाणवेतन्य तथा प्रसादवेतन्य— माने गए हैं किन्तु वे प्रमाणवेतन्य तथा विषयवेतन्य का ओद ही ज्ञानगत प्रत्यक्षा का प्रयोक्त है । 'अर्थ घटः' इत्याकारक प्रसाद पर घटादि विषय तथा तदाकार बुद्धि का हेतु के अतिरिक्त एक ही स्थान पर अवस्थान होने से उनमावच्छिन्न वेतन्य एक ही है क्योंकि अन्तःकरणबुद्धि तथा घटादिविषय रूप उपाधियों द्वारा भिन्नता होने पर भी दोनों वेतन्यों के एक ही स्थान पर अवस्थित होने के कारण उपाधियों द्वारा भेद सम्भव नहीं है । 'अर्थ घटः' रूप प्रत्यक्षाज्ञान में तबल अन्तःकरण के मैत्रेन्द्रिय द्वारा घटस्वरूप पर पहुँचकर तदाकाराकारित हो जाने पर वही घटाकारबुद्धि से अवच्छिन्न वेतन्य तथा घटावच्छिन्न वेतन्य दोनों के एक ही स्वरूप पर होने के कारण उनका ओद हो जाता है तथा उपाधियाँ घट तथा घटाकारबुद्धि, घटावच्छिन्न वेतन्य तथा घटाकारबुद्ध्यावच्छिन्न वेतन्य में भेद नहीं कर पाती । किन्तु प्रकार महाभारतवर्ती

१. माने प्रमाणवेतन्यस्य विषयावच्छिन्नवेतन्यामेव इति श्रुतः ।

- वे० प०, पृ० ४६

२. प्रत्यक्षास्वर्गे घटादेस्तदाकारबुद्धेश्च तद्विरेक्य द्वौ सम्भवानावकुनयावच्छिन्नं वेतन्यमेकमेव, विभाक्तवोरप्यन्तःकरणबुद्धिघटादिविषययोरैकदेशस्थत्वेन नैवावकाशमाह ।

- वही, पृ० ४०

घटावच्छिन्न वाकाश मडाकाश से किमपि भिन्न नहीं है क्योंकि दोनों की विद्यमानता स्मानवेत्त में ही है उसी प्रकार घटाकारवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य रूप प्रमाणचैतन्य तथा घटावच्छिन्नचैतन्यरूप विषयचैतन्य का अभिन्नत्व ही घट-ज्ञान के प्रत्यक्षा का प्रयोजक है ।

ज्ञानतत्प्रत्यक्षा का प्रयोजक प्रमाणचैतन्य तथा विषयचैतन्य का ज्ञेय है— इस मत की स्थापना करके परिभाषाकार ने विषयगत प्रत्यक्षा के प्रयोजक के रूप में घटादि विषय का प्रमाता के साथ ज्ञेय बतलाया है । विषयगत प्रत्यक्षा में प्रमाणचैतन्य तथा विषयचैतन्य के ज्ञेय के साथ ही प्रमाणचैतन्य तथा प्रमातृचैतन्य के ज्ञेय की भी ज्ञेयता है क्योंकि इन्हीं स्तरों के पूर्ण होने पर ही विषय तथा प्रमाता का अभिन्नत्व उपपन्न होता है । विषयचैतन्य तथा प्रमाणचैतन्य की अभिन्नता विषयचैतन्य तथा प्रमातृचैतन्य की अभिन्नता का योजन स्वयमेव करती है क्योंकि प्रमाणचैतन्य का तात्पर्य अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य है और अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य का अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य है किमपि भेद नहीं है। इस प्रकार, किसी भी विषय का 'विषयक' के प्रत्यक्षा होने में विषयचैतन्य का प्रमाणचैतन्य से, प्रमाणचैतन्य का प्रमातृचैतन्य से ज्ञेय अत्यन्तावश्यक है । इसी को 'विषय का प्रमाता के ज्ञेय होना' कहा जाता है । अतः 'अहमिदं पश्यामि' इस वेदानुभव की प्रतीति में अहम् (प्रमाता) तथा कम् (विषय) के अभिन्न होने में कोई दोष नहीं है क्योंकि विषयचैतन्य तथा प्रमातृचैतन्य के ज्ञेय होने का तात्पर्य दोनों का ऐक्य नहीं बल्कि प्रमाता की वृत्ति से भिन्न विषय की वृत्ति का ज्ञात ही है । इसप्रकार, विषय की वृत्ति प्रमाता की वृत्ति से न तो

१. घटादेर्विषयस्य प्रत्यक्षात्वं तु प्रमात्राभिन्नत्वम् ।

- वै० पृ०, पृ० ७३

२. प्रमाज्ञेयो नाम न तदेकम्, किन्तु प्रमातृवृत्तिरिह वृत्तिरुक्तत्वात्मावः ।

- वही, पृ० ७४

स्वतन्त्र ही है और न ही पृथक्^१ यही ज्ञेय शब्द का उदय है। 'अहं घटं पश्यामि' इस स्थल पर यद्यपि वस्तु (प्रमाता) तथा घटम् (विषय) की भेदप्रतीति होती है परन्तु घटसत्ता प्रमातृसत्ता से न तो स्वतन्त्र है और न ही पृथक् । अधिष्ठान की सत्ता से भिन्न आरोपित वस्तु की सत्ता न माने जाने के कारण घटावच्छिन्न चैतन्य में घट के आरोपित होने के कारण घटावच्छिन्न चैतन्य की सत्ता ही घटसत्ता है । अतः आरोपित विषयचैतन्य की अधिष्ठानविषयचैतन्य से पृथक् सत्ता नहीं । उपर्युक्त स्पष्टीकरण को ध्यान में रखते से विषयचैतन्य तथा प्रमातृचैतन्य के ज्ञेय में संज्ञक का स्थान नहीं रह जाता क्योंकि अन्तःकरण के विधायकार परिणत हो जाने से बनी वृत्ति से अवच्छिन्न चैतन्य तथा विषय से अवच्छिन्न चैतन्य में ज्ञेय होने के कारण प्रमाणचैतन्य तथा विषयचैतन्य की अभिन्नता हुई जो प्रमातृचैतन्य से भी किसीप्रकार भिन्न नहीं है क्योंकि अन्तःकरण की वृत्ति तथा अन्तःकरण में वास्तविक भेद के न रहने से अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य (प्रमाणचैतन्य) तथा अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य (प्रमातृचैतन्य) भी अभिन्न हुए । इसप्रकार विषयचैतन्य के प्रमाणचैतन्य से अभिन्न होने पर और प्रमाणचैतन्य के प्रमातृचैतन्य से अभिन्न होने के कारण विषयचैतन्य तथा प्रमातृचैतन्य भी अभिन्न हुए— यही विषय का प्रमाता से ज्ञेय होने का तात्पर्य है । प्रमाता की प्रत्यक्ष होने का अर्थ है इन तीनों की अभिन्नता^२ । इसी बात को स्वीकरणा के माध्यम से इसप्रकार कहा जा सकता है --

(i) ∴ विषयचैतन्य = अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य अथवा
प्रमाणचैतन्य

और, अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य = अन्तःकरणावच्छिन्न
चैतन्य अथवा प्रमातृचैतन्य

∴ विषयचैतन्य = प्रमातृचैतन्य (अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य)

^१. Indian Psychology Cognition Vol I - Dr. J.N. Sinha,

^२. पै० प०, पृ० ४६ तथा पृ० ७४

- (ii) विषयसत्ता = विषयाविष्ठानसत्ता अथवा विषयवैतन्यसत्ता,
 और, विषयवैतन्यसत्ता = प्रमातृवैतन्यसत्ता
 ∴ विषयसत्ता = प्रमातृसत्ता ।

अन्तर तथा बाह्य दोनों प्रत्यक्षों में विषयवैतन्य की प्रमाण-
 वैतन्य से अविव्यता तथा विषयवैतन्य की प्रमातृवैतन्य से अविव्यता व्यपदिता
 है । सुप्तादि के अन्तर-प्रत्यक्षस्थ पर सुप्तादि से अविव्यत वैतन्य तथा
 सुप्तावाकाशवृत्त्यविव्यत वैतन्य इन दोनों के एक ही देश अन्तःकरण में स्थित
 उपाधिव्य से अविव्यत होने के कारण सुप्तादि ज्ञान में सर्व प्रत्यक्षात्म ही
 होता है परोक्षत्व नहीं । सुप्तादि विषय तथा उसकी स्मृतिरूप अन्तःकरण
 की वृत्ति इन दोनों के एक ही स्थल (अन्तःकरण) में होने पर भी सुप्तादि
 के स्मरण में प्रत्यक्ष नहीं माना जा सकता है क्योंकि विषय तथा विषया-
 काशवृत्ति रूप उपाधिव्य को स्वदेहस्थ होने के साथ ही साथ स्वकाशीन भी
 होना चाहिए । तभी उन दोनों उपाधियों से अविव्यत वैतन्य का ज्ञेय हो
 सकेगा, अन्यथा नहीं । सुप्तादि के स्मरण में तो स्मृति का विषय इस अतीत-
 काशीन है तथा स्मृतिरूप अन्तःकरण की वृत्ति वर्तमानकाशीन है । अतः विव्य-
 काशीन स्वदेहस्थित उपाधिव्य के ज्ञेय को प्रयोजक मानने से 'वह पूर्व सुप्ती' इस
 स्मृति में अतिव्याप्ति का प्रसंग उत्पन्न होना, अतः उस अतिव्याप्ति के
 कारणार्थ विषय में वर्तमानत्व विशेषण भी अवश्य देना चाहिए । यहाँ वह

१. Indian Psychology Cognition Vol. I- Dr. J.N. Sinha,
 Page 131.

२. सुप्ताविव्यतवैतन्यस्य तदुत्पत्त्यविव्यतवैतन्यस्य च नियमेनैकदेशस्थितो-
 पाधिव्यविव्यतत्वात् नियमेनैकं सुप्तीत्याविज्ञानस्य प्रत्यक्षात्मम् ।
 नन्वेवं स्ववृत्तिसुप्तादिस्मरणस्यापि सुप्तावैतन्यप्रत्यक्षत्वावधारितिरिति चेन्न ।
 तत्र स्ववैतन्य-सुप्तावतीतत्वेन स्मृतिरूपान्तःकरणवृत्तिवैतन्यत्वेन तत्रो-
 पाध्वोर्विव्यकाशीनत्वात् तदविव्यतवैतन्ययोर्मेवात् । उपाध्वोरेकदेशस्थत्ये
 एतेककाशीनत्वस्यैवोपेक्षामेव प्रयोजकत्वात् ।

नहीं कहना चाहिए कि धर्माधिर्म भी वन्तःकरणरूप होने के कारण प्रत्यक्षावैध है क्योंकि धर्माधिर्म में प्रत्यक्षा की योग्यता ही नहीं है । धर्माधिर्म का ज्ञान तो ह्यप्रमाण द्वारा होता है अतः उनके वन्तःकरणरूप होने पर भी उसमें प्रत्यक्षात्व की अतिव्याप्ति नहीं हो सकती क्योंकि धर्माधिर्म में प्रत्यक्षा की योग्यता नहीं है बल्कि बुद्धादि प्रत्यक्षायोग्य हैं । इस योग्यत्व का निर्धारण फल द्वारा होता है अर्थात् वही प्रत्यक्षायोग्य है जिसका प्रत्यक्षा होता है तथा वह प्रत्यक्षा के अयोग्य है जिसका ज्ञान प्रत्यक्षा द्वारा नहीं होता । फलमूल से कल्पित होने के कारण ही धर्माधिर्म प्रत्यक्षा के अयोग्य हुआ ।

इस प्रकार प्रत्यक्षायोग्य विधायकारवृत्ति से अवच्छिन्न वेतन्य का प्रत्यक्षाविधायकवच्छिन्न वेतन्य से अवेद होना ही 'ज्ञानगत प्रत्यक्षात्व' में प्रयोजक है । 'विधायकान प्रत्यक्षा' है 'वृत्त्याकारक ज्ञानगत प्रत्यक्षात्व' का व्यपदेश होता है । प्रत्यक्षायोग्य विधाय का विधायकारवृत्ति से उपस्थित प्रमातृवेतन्यरूप सत्ता से भिन्न सत्ता का न रहना ही विधायकगत प्रत्यक्षात्व का प्रयोजक है जिसका व्यपदेश 'घटः प्रत्यक्षाः' - घट प्रत्यक्षा है - वृत्त्याकारक होता है ।

यहां पूर्वोक्तों यह संका प्रस्तुत करता है कि 'रूपीघटः' इस प्रत्यक्षा रूप में घटगत परिमाणादि का भी प्रत्यक्षा होना चाहिए । क्योंकि रूपावच्छिन्न वेतन्य तथा परिमाणावच्छिन्न वेतन्य के एक होने से रूपावच्छिन्न वेतन्य

१. वन्तःकरणकर्माविधेयं वि किञ्चिदयोग्यं किञ्चिदयोग्यमित्यत्र फल-
मूलकत्वः समाप्त एव कारणम् ।

- वे० प०, पृ० ५४

२. तथा च तद्वदिन्द्रिययोग्यवर्तमानविधायकवच्छिन्नवेतन्याभिन्नत्वं तत्कार-
णप्रत्यक्षावच्छिन्नज्ञानस्य तत्तत् प्रत्यक्षात्वम् ।

- वही, पृ० ७२

३. तत्त्वं विनिर्दिष्टोऽर्थः, स्वाकारवृत्तुपस्थितप्रमातृवेतन्यसत्तातिरिक्तसत्ताकत्व-
मुच्यते अति योग्यत्वं विधायकत्व प्रत्यक्षात्वम् ।

- वही, पृ० ७४

जैसे प्रमातृ चैतन्य से अभिन्न है वैसे ही परिमाणावच्छिन्न चैतन्य भी प्रमातृ चैतन्य से अभिन्न है ही । अतः परिमाण आदि की सत्ता प्रमाता की सत्ता से अभिन्न है । किन्तु, परिमाणाकार इसका सञ्जन करते हैं । ध्यातव्य है कि अन्तःकरण की वृद्धि का रूपाकार होती है तब परिमाणादि के आकार की नहीं होती अतः रूपाकारवृद्धि के समय परिमाणाकारवृद्धि का अभाव होने से परिमाणाकारवृत्त्युपहित प्रमातृचैतन्य से परिमाणादि विषय की सत्ता अभिन्न नहीं होती । इसप्रकार, विषयों में प्रमातृचैतन्याभिन्नसत्ताकत्व के न रहने के कारण 'रूपी घटः' इस प्रत्यक्षा के समान परिमाणादि विषयों का प्रत्यक्षा न प्राप्त होने के कारण विषयगत प्रत्यक्षा के प्रयोजक का उदाण वसिष्याप्त नहीं है । इस पर यदि पूर्वपक्षी यह कहे कि परिमाणादि में प्रत्यक्षात्त्वापधि के कारणार्थ प्रमाता में तत्त्व विषयाकारवृद्धि उपहितत्व विवेक्षण देने पर भी वृद्धि के प्रत्यक्षा में अव्याप्ति होती है क्योंकि अवस्था के भय से घट को विषय करने वाली घटाकार वृद्धि की भाँति वृद्धि को विषय करने वाली अन्य वृद्धि नहीं मानी जा सकती, और यदि ऐसा नहीं मानते तब तो वृद्धि प्रत्यक्षा स्थल में विषयाकार वृद्धि उपहितत्व घटित पूर्वोक्त उदाण का अभाव होने उभेना और इसप्रकार उदाण वसिष्याप्त हो जाएगा । इसके अभावान में स्मरण का कथन है कि घटाकार वृद्धि को विषय करने वाली वृद्धि वृद्धि के न मानने पर भी स्वविषयत्व की मान्यता है अर्थात् विषय के प्रत्यक्षा के छिद्र वृद्धि होनी चाहिये । किन्तु, वृद्धि के प्रत्यक्षा के छिद्र वृत्त्यन्तर की

१. नन्वेमपि रूपी घट इति प्रत्यक्षास्थे घटगतपरिमाणाद्यैः प्रत्यक्षात्त्वापधिः, रूपावच्छिन्नचैतन्यस्य परिमाणावच्छिन्नचैतन्यस्य कैतव्या रूपावच्छिन्नचैतन्यस्य प्रमातृचैतन्यादेः परिमाणावच्छिन्नचैतन्यस्यापि प्रमातृचैतन्या परिमाणादिकथायाः प्रमातृवत्तिरिक्तत्वामायादिति वैश्व । न । तत्त्वाकारवृत्त्युपहितत्वस्यापि प्रमातृविवेक्षणत्वात् । रूपाकारवृद्धि-वत्तार्था परिमाणाकारवृत्त्युपहिते परिमाणाकारवृत्त्युपहित-प्रमातृचैतन्याभिन्नसत्ताकत्वामायेनाति-व्याप्तत्वात् ।

आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसी वृत्ति से उसका प्रकाश होना माना गया है । अतएव स्वविषयवृत्ति उपरिष्ठ प्रमातृ चैतन्य के साथ अभिन्न हो जाने के कारण चैतन्य की सहा से अभिन्न वृत्ति की सहा हो ही जाती है । इस प्रकार अन्तः-कारण और अन्तःकारण के कर्म कुछ दुःखादि केवल साक्षी के विषय माने जाते हैं तथापि तत्पदाकारवृत्ति की सिद्धान्त में मान्य है । अतः विषय प्रत्यक्षात्त्व के उदाण की वृत्ति के प्रत्यक्षा में विद्यमान होने के कारण अव्याप्ति नहीं है । इस प्रकार अन्तःकारण तथा उसके कर्म कुछ दुःखादि को केवल साक्षी विषयत्व मानने पर भी तत्पदाकार वृत्ति मानी ही नहीं है । इसप्रकार, विषयगत प्रत्यक्षा के उदाण की वृत्ति प्रत्यक्षा में विद्यमान होने से अव्याप्ति नहीं है । अतएव विषयों के प्रत्यक्षा में वृत्ति की अपेक्षा है किन्तु वृत्ति के प्रत्यक्षा के छिद्र वृत्त्यन्तर की आवश्यकता मानने पर तो अवस्था प्रसक्त होगी । अन्तःकारण तथा उसके कुछ दुःख का ज्ञान साक्षी की वृत्ति के माध्यम से ही होता है किन्तु वृत्ति का ज्ञान अन्य वृत्ति से नहीं बल्कि साक्षी द्वारा ही होता है ।

उपर्युक्त विवेचन से वेदान्तपरिभाषासम्मत प्रत्यक्षा प्रमाण तथा फल की व्यवस्था स्पष्ट हो जाती है वहाँ सामान्यरूपेण अन्तःकारणवृत्ति ही प्रमाण बनती है तथा विषयज्ञान प्रमा । ज्ञानगत प्रत्यक्षा तथा विषयगत प्रत्यक्षा के भिन्न-भिन्न प्रयोजकों की मान्यता परिभाषाकार की मौलिकता की परिचायक है । ज्ञानगत प्रत्यक्षा के प्रयोजक के रूप में प्रमाणचैतन्य तथा विषयचैतन्य का अन्व ही स्वीकृत है जिसका अन्वेषण, अन्वेषणत्व भी

१. नन्वेवं वृत्ताव्याप्तिः, अवस्थामिवा वृत्तिोपरवृत्त्यनङ्गीकारेण तत्र स्वाकारवृत्त्युपहितत्ववद्वितीया उदाणत्वावाचिति हेतु । न । अवस्था-मिवा वृत्त्युत्पन्नतराविषयत्वेऽपि स्वविषयत्वाभ्युपगमेन स्वविषय-वृत्त्युपहित-प्रमातृत्वमिन्नसत्ताकत्वस्य तत्रापि भावात् । एवं चान्तः-कारणतत्त्वमिदानीं केवलसाक्षीविषयत्वेऽपि तत्पदाकारवृत्त्यभ्युपगमेन उदा-उदाणत्वस्य तत्रापि सत्त्वान्वाव्याप्तिः ।

अवेदिता है साथ ही विषय में योग्यता का भी होना आवश्यक माना गया है। इसीप्रकार, विषयगत प्रत्यक्ष में विषयवैतन्य तथा प्रमातृवैतन्य का ज्ञेय होना ही विषयगत प्रत्यक्ष का प्रयोजक है जिसके ज्ञेय के लिए भी समानकारित्व तथा समानवैतन्य और साथ ही विषय में प्रत्यक्ष की योग्यता का होना अनिवार्य है। परिभाषाकार ने इन दो प्रयोजकों की सहा के माध्यम से व्यावसम्मत इन्द्रियों में प्रमाणता तथा वाचिकार सम्मत इन्द्रिय-व्यापार में प्रमाणता का परोक्षतः निराकरण किया है। नैयायिक मत में तो कभी इन्द्रियाँ प्रमाण बनती हैं तो कभी इन्द्रियार्थसन्निकर्षी और कभी निर्विकल्पक ज्ञान। नैयायिकों की फलव्यवस्था भी इन त्रिविध कारणों के अनुसार है अतः त्रिविध कारण के साथ ही साथ त्रिविध फल भी माना गया है। निर्विकल्पक ज्ञान रूप फल के होने पर इन्द्रियाँ प्रमाण बनती हैं तथा इन्द्रियार्थसन्निकर्षी अवान्तर-व्यापार। सविकल्पक ज्ञानरूप फल में इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षी की प्रमाणता होती है तथा निर्विकल्पक ज्ञान अवान्तर व्यापार होता है। शरीरादानोपेक्षाबुद्धि के फल होने पर निर्विकल्पकज्ञान कारण होता है तथा सविकल्पक ज्ञान अवान्तर-व्यापार। इस प्रकार, व्यावसि-दान्त में त्रिविध कारण (प्रमाण), त्रिविध फल (प्रमा) के साथ ही त्रिविध अवान्तर-व्यापार की भी कल्पना है। वेदान्तपरिभाषाकार ने इन्द्रियार्थसन्निकर्षी ज्ञान में अतिव्याप्ति तथा अव्याप्ति दोनों की अङ्गु-परान्त इन्द्रियार्थसन्निकर्षी ज्ञान को प्रत्यक्ष नहीं माना है अतः त्रिविध कारण, त्रिविध अवान्तर-व्यापार तथा त्रिविध फल भी उसके मत में लोप्य नहीं हैं ॥ श्लोकवाचिकार आचार्य कुमारिक इन्द्रियार्थसन्निकर्षी ज्ञान को प्रत्यक्ष मानते हैं। उनके मत में प्रत्यक्ष प्रमाण तथा फल की व्यवस्था विचारणीय है।

२.३.२ श्लोकवाचिकों में प्रत्यक्षप्रमाण तथा प्रत्यक्षप्रमा की व्यवस्था :-

इन्द्रियार्थसन्निकर्षी आचार्य कुमारिक प्रमाण तथा प्रामिति दोनों की

मिन्नता का निरूपण करते हैं। महर्षि वेमिनि ने 'सत्सम्प्रयोग पुरुषाख्ये-
न्द्रियाणां बुद्धिबन्ध तत्प्रत्यक्षानभिनिर्धनं विद्यमानोपलम्बनत्वात्' इस सूत्र की
रचना प्रत्यक्षादुक्तार्थ नहीं की है, बल्कि अनुसरण हावरमाध्य भी करता
है। इन दोनों आचार्यों ने केवल इतना ही सूचित करना चाहा है कि 'धर्म
केवल दीक्षनास्वरूप शब्दप्रमाण से ही ज्ञापनीय है अन्य किसी भी प्रमाण से
नहीं'। इस मान्यता की स्थापना के लिए यह बतलाना भी आवश्यक है कि
धर्म प्रत्यक्षा प्रमाण द्वारा ज्ञात नहीं हो सकता। विद्यमान विषयों का
बोधक प्रमाण प्रत्यक्षा, मविध्यत धर्म का ज्ञापक नहीं हो सकता है इसीलिए
सूत्र 'विद्यमानोपलम्बनत्वात्' पद का प्रयोग करता है। अतः प्रमाण तथा
फल की व्यवस्था भी ऐसी होनी चाहिए जिससे वर्तमानविषयक प्रामिति ही
उत्पन्न हो तथा धर्म में प्रत्यक्षानभ्यत्व की प्राप्ति न हो सके। बाणिकार
ने प्रमाण तथा फल के सम्बन्ध में 'क्षेष्ट परिकल्पना' की उद्घुषित किया है।
प्रमाण चाहे (१) इन्द्रिय हो या (२) इन्द्रियार्थसन्निकर्ष (३) अथवा, मन
का इन्द्रियों से संयोग (४) अथवा मन-आत्मसंयोग (५) अथवा, इन पाँचों को
एक साथ प्रमाण माना जाय^१— सबैव ज्ञान ही फल होना तथा उनमें व्यापार
से ही प्रमाणता उत्पन्न होनी। व्यापार के अभाव में उनमें ज्ञानरूप फलोत्पत्ति
सम्भव नहीं है। उनके अनुसार, इन्द्रिय का ज्ञान होने पर ज्ञान की उत्पत्ति

१. प्रमाणफलमावश्यं क्षेष्टं परिकल्प्यताम् ।

अविद्याध्वनिनिवृत्त्यर्थं विद्यमानोपलम्बनत्वात् ॥

- स्तो० बा०, पृ० ५६

२. यदेन्द्रियं प्रमाणं स्यात् तस्य धर्मैव फलं भवति ।

मनसो वैन्द्रियैर्वापि आत्मना सर्वं त्वं वा ॥

- वही, पृ० ६०

३. तदा ज्ञानं फलं तत्र व्यापाराच्च प्रमाणता ।

व्यापारो न कदा तेषां तदा नोत्पत्तौ फलम् ॥

- वही, पृ० ६१

नहीं होता अतः इन्द्रिय प्रमाण है । एवं इन्द्रिय के रहने पर भी इन्द्रिय का त्व के साथ सम्बन्ध न होने पर ज्ञान उत्पन्न नहीं होता अतः इन्द्रिय तथा त्व के साथ सम्बन्ध प्रमाण है । त्व के साथ सम्बद्ध इन्द्रिय के द्वारा भी ज्ञान उत्पन्न नहीं होता अतः इन्द्रिय का मन के साथ सम्बन्ध प्रमाण है । पूर्वोक्त त्वी के रहने पर भी यदि आत्मा का मन से यौग नहीं है तो भी ज्ञान नहीं हो पाता अतः आत्म-मनोयोग प्रमाण है । अथवा इन त्वी संयोगों में से एक का भी अभाव होने पर ज्ञान उत्पन्न नहीं होता अतः पूर्वोक्त त्वी प्रमाण है । पूर्वोक्त इन्द्रियादि के प्रमाण मानने पर ज्ञान फल होगा । यदि वह हंका की वाय कि कमी-कमी तो इन्द्रिय के रहने पर भी ज्ञान रूप फल की उत्पत्ति नहीं होती है, तो यह उचित नहीं है क्योंकि नेत्र-इन्द्रिय के रहने पर भी वहाँ विषयज्ञान नहीं होता वहाँ व्यापार का अभाव पाया जाता है । ज्ञानरूप फल से ही 'व्यापार' का निश्चय होता है । इन्द्रियादि का व्यापारमुक्त होना ज्ञानोत्पत्ति की बाधक होती है । यही कारण है कि शुद्धि^१ की तत्त्वा में इन्द्रियादि व्यापार का अभाव होने के कारण ज्ञानोत्पत्ति नहीं होती है । केवल प्राप्तिमात्र इन्द्रिय का त्व के साथ सम्बन्ध नहीं है किन्तु योग्यताविशिष्ट प्राप्तिस्वम्बन्ध है । यदि प्राप्तिमात्र सम्बन्ध होता तो त्ववा से रूप का ग्रहण होना चाहिए या क्योंकि स्पर्श के समान रूप भी इन्द्रियसंयुक्त त्व में विद्यमान है । किन्तु, त्ववा से रूप का ग्रहण नहीं होता अतः योग्यताविशिष्ट प्राप्ति सम्बन्ध है^२ । यह योग्यता कार्यक्षेत्र से अनुमेय है । वस्तुरादि का रसादि के साथ योग्यताविशिष्ट सम्बन्ध नहीं है । इसलिए वस्तु से रसादि का सम्बन्ध होने पर भी ज्ञान की

१. न्या० १०, पु० ११०

२. प्राप्तिमात्रं हि सम्बन्धो नेन्द्रियत्वान्मुदीयते ।

वा मूढ कारणमात्रेण त्ववा रूपावधारणम् ॥

उत्पत्ति नहीं होगी । किस प्रकार प्रमाण की सिद्धि में योग्यतासहित प्राप्ति अपेक्षित है उसी प्रकार फल की सिद्धि में भी योग्यतासहित प्राप्ति अपेक्षित है । अर्थात् किस प्रकार प्रमाण की निष्पत्ति में इन्द्रिय का कर्म के साथ योग्यतायुक्त सम्बन्ध ही कारण बनता है, सम्बन्धमात्र नहीं, उसी प्रकार फल की निष्पत्ति में भी इन्द्रिय तथा कर्म का योग्य सम्बन्ध ही अपेक्षित होता है । अतः एक इन्द्रिय से स्वार्थीकल्प्य व अतिप्रसङ्ग की सम्भावना नहीं है ।^१

इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के द्वारा विज्ञेय-ज्ञानरूप को अनिश्चयात्मक आलोचनमात्र ज्ञान होता है उसी पश्चात् ही निश्चयात्मक ज्ञानोत्पत्ति होती है । अतः इन्द्रियार्थसन्निकर्ष विज्ञेय-ज्ञानरूप आलोचनमात्र अनिश्चयात्मक ज्ञान ही प्रत्यक्षा प्रमाण हुआ तथा सम्बन्ध निश्चयात्मक ज्ञान फल । इस प्रकार ज्ञानवात्यादिरहित निर्विकल्पक ज्ञान के प्रमाण होने पर सम्बन्ध सविकल्पक ज्ञान ही प्रत्यक्षा प्रमाण होती है । इन्द्रियार्थसन्निकर्ष द्वारा विज्ञेय-ज्ञान का निर्विकल्पक ज्ञान तभी प्रमाण कहा जाएगा कि उससे निश्चयात्मक ज्ञानरूप प्रमाण की उत्पत्ति होगी । विज्ञेय-ज्ञान का आलोचनमात्र ज्ञान उत्पन्न होने पर भी यदि विज्ञेय-विषयक निश्चयात्मक ज्ञान उत्पन्न नहीं होता है तो अवधारण के न होने से निर्विकल्पक ज्ञान को प्रत्यक्षा प्रमाण नहीं माना जा सकता है ।^२

१. यथा प्रमाणनिष्पत्तौ योग्यत्वाद्विन्द्रियाधीनः ।

नियता सङ्ग नतिर्हेतु फलस्यैव यद्विच्यति ॥

- सङ्गो वा०, पृ० ६५

२. विज्ञेय-ज्ञाने तु बीजस्ये आलोचनमात्रम् ।

प्रकृते निश्चय पश्चात् तस्य प्रामाण्यरूपता ॥ - वही, पृ० ७२

निश्चयस्तु फलं तत्र नावाक्योचितं तथा ।

तदा नैव प्रमाणत्वं स्वाधीन्यवधारणात् ॥

- वही, पृ० ७२

विशेषज्ञानरूप निश्चयात्मक ज्ञान को प्रमाण मानने पर हानादि बुद्धि में फलता उपपन्न होती है इस प्रकार हानोपादानोपेक्षाबुद्धिरूप फल का प्रमाण सविकल्पक ज्ञान ही होता है। इस पर यदि किसी को यह आपत्ति हो कि फल की कर्ण के अव्यवहित उत्तरकाल में ही होना बाह्य तथा सविकल्पक ज्ञान के अव्यवहित उत्तरकाल में तो विचार्यों के होने वाले उपकार अथवा उपकार अथवा इन दोनों के अभाव की स्मृति होती है तत्पश्चात् हेयत्व अथवा उपादेयत्व अथवा उपेक्षाबुद्धि उत्पन्न होती है। अतः सविकल्पक ज्ञान के पश्चात् उपकारादि की स्मृति का व्यवधान होने से हेयत्वादि बुद्धि की सविकल्पकज्ञानरूप प्रत्यक्षाप्रमाण का फल नहीं माना जा सकता है। इस आपत्ति के निराकरणार्थ बाणिकार का कथन है कि सविकल्पक ज्ञान और हेयत्वादिबुद्धि के मध्य उपकारादि स्मृति के उत्पन्न होने पर सविकल्पक ज्ञान की प्रत्यक्षा प्रमाण तथा उपकारादि स्मृति की ही उसका फल स्वीकार कर लेना बाह्य, इसमें स्मारा कोई दुराग्रह नहीं है।

प्रमाण तथा फल के विचार में यथेष्ट परिकल्पना की कुमारी ने स्वीकार किया है। वहाँ विशेषज्ञानरूप निर्विकल्पकज्ञान प्रमाण होती है वहाँ इन्द्रियादि प्रमाण बनते हैं। जब विशेषज्ञ का ज्ञान फल होता है तब वाढीका ज्ञान अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान प्रमाण होता है। वाढीका का अभाव होने पर प्रामाण्य नहीं होता क्योंकि तब का निश्चय ही नहीं होता। जब विशेषज्ञान प्रमाण होता है तब हान, उपादान, उपेक्षाबुद्धि फल होती है। हानादि बुद्धि के उपकारादि स्मृति से व्यवहित होने पर उपकारादि स्मरण की ही फल मान लेने पर कोई आपत्ति नहीं है। बाणिकार का यह मत व्यावहारिक का स्मरण दिखाता है वहाँ इन्द्रिय, इन्द्रियाधीनिकर्षी तथा

१. हानादिबुद्धिकलता प्रमाणं चेद् विशेष्यवीः ।

उपकारादिसंस्मृत्या व्यवहारोदिवं फलम् ॥

- उद्यो० भा०, पृ० ७३

निर्विकल्पक ज्ञान रूप त्रिविध करण तथा निर्विकल्पक ज्ञान, सविकल्पक ज्ञान तथा शानोपादानोपेक्षाबुद्धि रूप त्रिविध प्रमात्रों का निरूपण किया गया है।^१ तीन प्रकार की प्रत्यक्षा प्रमात्रों के विषय में न्याय मत का बार्हिकार से साम्य है। त्रिविध प्रमात्र्य ज्ञानता होने पर भी न्यायद्वैत वहाँ हन्द्भ्य, हन्द्भ्यार्थसन्निकर्ष तथा निर्विकल्पक ज्ञान में करणत्व बत्ताता है वहीं बार्हिकार हन्द्भ्यव्यापार, निर्विकल्पक ज्ञान तथा सविकल्पक ज्ञान में प्रमाणत्व का प्रतिपादन करते हैं। न्याय मत में सविकल्पक ज्ञान कदापि करण नहीं बनता। न्याय हन्द्भ्य रूप करण तथा निर्विकल्पक ज्ञान रूप फल के मध्य हन्द्भ्यार्थ-सन्निकर्ष रूप अवान्तर-व्यापार को भी स्वीकार करता है तथा त्रिविध फलानुसार हन्द्भ्यार्थसन्निकर्ष, निर्विकल्पक ज्ञान तथा सविकल्पक ज्ञान को अवान्तर व्यापार मानता है परन्तु बार्हिकार ने फल को करण का अव्यवहित उचरवर्ती स्वीकार कर अवान्तर-व्यापार रूप वर्णात कल्पना ही नहीं की है। इन दोनों के होने पर भी बार्हिकार का मत न्यायद्वैत के अधिक निकट प्रतीत होता है।

इस प्रकार: बार्हिकार ने प्रत्यक्षा प्रमाण से पुस्तक को होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्षा प्रमा माना है जबकि परिमाणाकार वेतन्य को प्रमा मानते हैं। परमार्थ रूप में यह वेतन्य ब्रह्म ही है। प्रमाण के विषय में दोनों की भिन्नता छिपात होती है क्योंकि बार्हिकार ने सामान्यत: "हन्द्भ्यव्यापार" को प्रमाण माना है तथा परिमाणाकार अन्तःकरण की बुद्धि को प्रमाण मानते हैं। ज्ञानमत प्रत्यक्षा तथा विधायकत प्रत्यक्षा के भिन्न-भिन्न प्रयोगों की बर्मात्र ने स्वीकार किया तो त्रिविध करण का प्रमाणत्व तथा त्रिविध फल का निरूपण बार्हिकार ने किया। वेदान्तपरिमाणा में तो बुद्धि से अविव्यक्त वेतन्य के प्रत्यक्षा प्रमात्व का निरूपण प्राप्त होता है जबकि श्लोक-बार्हिक में हन्द्भ्यार्थसन्निकर्ष-ज्ञान को ही प्रत्यक्षा प्रमा बत्ताया गया है। बर्मात्र तथा कुमारिक दोनों के मतों में प्रत्यक्षा का स्वरूप भिन्न है, साम्य

है तो इतना कि दोनों में प्रत्यक्षा का निरूपण प्राथमिक प्रमाण के रूप में किया है तथा प्रत्यक्षा की उपबीज्यता की मान्यता को सुरक्षित रखा है।

२.३.३ प्रमाण तथा फल में विषय की एकता का प्रतिपादन —

वाचकिकार ने प्रमाण तथा तज्जन्य फल दोनों की अविविधक स्वीकार किया है क्योंकि नेत्रादि इन्द्रिय तथा घटादि अर्थ के संयोग की मान्यता पर उक्त संयोग अर्थ में रहता है तथा तज्जनित प्रामिति भी अविविधक ही होती है। इस प्रकार सम्बन्ध अर्थ के अभिहित है तथा ज्ञान अविविधक होता है। आत्म-मनः संयोग रूप प्रमाण के अविविधक न होने तथा ज्ञानोत्पत्ति के अविविधक होने पर आत्ममनःसंयोग के प्रमाणत्व पर आक्षेप नहीं किया जा सकता है क्योंकि आत्ममनःसंयोग का अर्थैक विषय में व्यापार होने से ही अविविधक ज्ञान उत्पन्न होता है। अतः आत्ममनोयोग रूप व्यापार जिस घटादि विषय के साथ होता है उसी घटादिविधक ज्ञान के होने के कारण 'विषयैक्य' सङ्गठित नहीं होता है। लोक में भी देखा जाता है कि क्रिया तथा कारण समविधक ही होते हैं अर्थात् परश्वादि का व्यापार जिस काष्ठ्यादि में होता है उसी में केवल क्रिया की उत्पत्ति देखी जाती है। अतः आत्ममनःसंयोग के प्रामाण्य में विन्वविधकता का दोष नहीं प्राप्त होता है। किन्तु, यदि

१. एतावदेव हि लोके क्रियाकारकवीरेकविधयं यत्, यत्र परश्वादिर्न व्याप्तिरस्ति तत्रैव स्थितेति तद्विहाय आत्ममनःसंयोगस्यायं विषयः व्यापारादस्ति ज्ञानज्ञानविधकीति ।

- म्या० २०, पृ० ११२

२. संयोगे त्वात्ममनोः स्वाध्वेद्विधयविन्वता ।
प्रमाणफलयोः नास्ती, अर्थे हि व्यापृतं दम् ॥

- श्लो० वा०, पृ० ६६

आत्म्य को ही विषय माना जाय अर्थात् प्रमाण तथा फल इन दोनों का एक ही आत्म्य में रहना हो 'विषयेक्य' हो, तो यह विषयेक्य आत्ममनःसंयोग तथा फल इन दोनों में ही सम्भव है क्योंकि उक्त संयोग तथा तत्त्वम्य प्रमाण दोनों आत्मा में ही रहते हैं। इस प्रकार विषय की एकता दोनों में ही उत्पन्न है। इसके अतिरिक्त, आत्मा तथा मन का यह संयोग तो प्रत्यक्षा प्रमिति का सर्वोत्कृष्ट कारण है क्योंकि यह संयोग भी आत्मा में होता है तथा प्रत्यक्षाज्ञान भी आत्मा में ही होता है। आत्ममनःसंयोग, इन्द्रियमनःसंयोग तथा इन्द्रियार्थसंयोग इन प्रत्यक्षाप्रमिति के अस्तित्वों को प्रमाण मानने से भी भिन्नविषयत्व सम्भव नहीं है क्योंकि व्यापार की दृष्टि से इनका समानविषयत्व है और योग्यता की दृष्टि से अतिप्रसङ्ग का परिहार हो जाता है। अतः सर्वसंयोग की प्रमाणता मानने पर भी कोई दोष नहीं है। जो लोग इन्द्रियों को ही प्रमाण मानते हैं उनके मत में तो प्रमाण तथा फल का 'विषयेक्य' स्पष्ट ही है क्योंकि जिस विषय की प्रमिति उत्पन्न होती है उसी विषय में इन्द्रियसंयोगरूप व्यापार भी होता है। इन्द्रियार्थ-इन्द्रियैक्य विवेक्षणज्ञान को प्रत्यक्षा प्रमाण मानने पर तथा तत्त्वमित विवेच्य के ज्ञान को प्रत्यक्षाप्रमाण फल मानने के पक्ष में भी विषयबोध निराकरणोप है क्योंकि विवेक्षण ज्ञान के अन्तर ही विवेच्य का ज्ञान होता है

१. अथाध्यात्म्यं दृष्ट्वे न बीनाह विषयान्तरम् ।

आत्मस्थत्वेन विज्ञानं न भिन्नविषयं ततः ॥

- श्लो० बा०, पु० ६०

२. श्लो० बा०, पु० ६८ परंपरं नामाद्यन्ता की टिप्पणी ।

३. प्रमाणं सर्वसंयोगे बोधो मेव विषयः ।

प्रमाणं त्विन्द्रियं ब्रह्म तस्यैव विषयः स्फुटः ॥

- श्लो० बा०, पु० ६२

४. प्रमाणफलते बुद्धौ विवेक्षणविवेच्योः ।

यदा तदापि पूर्वोक्ता भिन्नार्थत्वनिराश्रया ॥

- वही, पु० ७०

और दोनों ही समानार्थविधायक होते हैं। प्रत्येक स्थिति में प्रमाण तथा फल के विषय की एकता बनी रहती है अर्थात् प्रत्यक्षज्ञान में आवश्यक आत्म-मनःसंयोग, इन्द्रियमनःसंयोग, इन्द्रियार्थसन्निकर्ष, तज्जन्य निर्विकल्पक ज्ञान, तज्जन्य सन्निकल्पक ज्ञान तथा तज्जन्य हानोपादानोपेक्षाबुद्धि -- इन सभी पदार्थों में 'विषयैक्य' सदैव बना रहता है।

वेदान्तपरिभाषा यद्यपि इस विषय का पुष्प क्रियण नहीं करती तथापि उसका सूक्ष्म अवलोकन प्रमाण तथा फल में विषयैक्य का प्रतिपादन कराता है। विषय के प्रत्यक्षज्ञान में अन्तःकरण बुद्धि तथा विषय के ज्ञेय के साथ ही विषय तथा अन्तःकरण का ज्ञेय भी आवश्यक है। इस प्रकार प्रमाणरूप अन्तःकरणबुद्धिस्तत्त्वचिन्तन वेतन्य तथा विषयवेतन्य के ज्ञेय के कारण विषयाकाराकारित अन्तःकरण की बुद्धि भी विषयरूप ही होती है तथा ज्ञान भी उस विषयावच्छिन्न वेतन्य का ही होता है। अतः प्रमाण तथा फल में विषय की एकता सदैव बनी रहती है। इस दृष्टि के बाह्यिकार तथा परिभाषाकार का साम्य दिखाया जा सकता है।

प्रमाण तथा फल के विषय की एकता का प्रतिपादन करके कुमारिह ने प्रमाण तथा फल दोनों को एक ही मानने वाले बौद्ध सम्प्रदायों का निराकरण किया है। स्पष्टतया, उनके मत में प्रमाण तथा फल भिन्न-भिन्न होते हैं। इन्द्रियादि प्रमाण तथा फलरूप ज्ञान विभिन्न है। वेदान्तपरिभाषा में भी निरुपाधिक वेतन्य की एकता बताने पर उपाधिवेद के उसी त्रिविध वेद माने गए हैं। परन्तु, वहाँ भी अन्तःकरणबुद्धिरूप प्रमाणवेतन्य तथा तद-भिन्नवत् विषयवेतन्य में पूर्णता प्राप्त होती है। बाह्यिकार स्वाधिवत् की सिद्धि हेतु बौद्धों का बखल करते हैं।

२.३.४ प्रमाण तथा फल की एकता का निराकरण --

बौद्ध मत में प्रमाण तथा फल दोनों की एकता की स्वीकार कर ज्ञान की ही प्रमाण तथा उसका फल माना गया है। विज्ञान की ही वत्ता

स्वीकार करने के कारण प्रमाण तथा फल दोनों ही विज्ञान माने जाते हैं । साध्य तथा साधन के सर्वत्र पुष्क होने के कारण वाचिककार इस मत से सहमत नहीं हैं । ठोक में भी देखा जाता है कि किस प्रकार लविर के वृद्ध के साथ सम्बद्ध द्वैतक्रिया से पछाज वृद्ध में द्वैदारूप फलोत्पत्ति नहीं होती है उसी प्रकार परब्रह्म साधन की स्वसाध्य द्वैदारूप फल के साथ स्पर्श नहीं हो सकती है । प्रमाण तथा फल की एकता का प्रतिपादन अपने को लविर ठगने के कारण नहीं किया जा सकता है क्योंकि तब तो वेदव्यवस्था स्वीकार करने वालों को वेद ही लविर ठगेगा । बौद्धों ने ठोकप्रसिद्ध साध्य तथा साधन के वेद का त्याग करके विषय की एकता को माना है । कुमारिल ने ठोकप्रसिद्ध साध्य तथा साधन के वेद को माना है । वेदान्तपरिभाषा में भी व्यावहारिक सत्ता में प्रमाण तथा फल की भिन्नता की स्वीकार कर अन्तः-करणबुद्धि को प्रमाण तथा उससे अभिव्यक्त विषयवैतन्य के ज्ञान को फल माना गया है । अतः वाचिककार से उनका साम्य है ; किन्तु, परमार्थ में तो वैतन्यस्वरूप वृत्त की ही एकमात्र सत्ता होने से प्रमाणापेक्षकत्वव्यवहार का निषेध किया गया है ।

१. विषयैकत्वमिच्छंस्तु नः प्रमाणं फलं वदेत् ।

साध्यसाधनयोर्मैत्री ठोकिकस्तेन वापितः ॥

- रत्नो० वा०, पृ० ७४

द्वैते लविरप्राप्ते पछाजे न चिदया यथा ।

तमे परहोठोति चिदया सह नेकता ॥

- वही, पृ० ७५

भवते वेदज्ञानेन लविता विषयैकता ।

तत्त्वानि न वेदवस्तु वेदो लविमुपानतः ॥

- वही, पृ० ७६

२.४ (स) इन्द्रिय निष्पन्न

मातातीय दर्शन के विविध प्रस्थानों में इन्द्रियों की संख्या के विषय में भी मतभेद है। ज्ञानेन्द्रिय तथा क्रमेन्द्रिय दोनों के लिए सामान्यरूपेण 'इन्द्रिय' शब्द का व्यवहार होता है और कभी-कभी 'मन' के लिए भी 'इन्द्रिय' शब्द का प्रयोग किया जाता है। वेदान्तसिद्धान्त में पंचपादिका तथा वेदान्तपरिभाषा के अतिरिक्त अन्य स्थलों पर मन को 'अन्तरिन्द्रिय' के रूप में स्वीकार कर मन में इन्द्रियत्व का प्रतिपादन किया गया है। 'इन्द्रिय' शब्द का व्यापक प्रयोग होने पर भी प्रत्यक्षा के लिए अपेक्षात ज्ञानेन्द्रियों के लिए ही यहाँ 'इन्द्रिय' शब्द प्रयुक्त है।

वेदान्तपरिभाषा में अन्तःकरण की वृत्ति द्वारा विषयवैतन्य तथा प्रमातृवैतन्य के अभिन्न हो जाने पर ही प्रत्यक्षा सम्भव है; वृत्त्यभाव में बाह्य तथा अन्तर किसी भी प्रकार के प्रत्यक्षा की सम्भावना नहीं है। यह वृत्ति अन्तःकरण की ही होती है अतः बिना अन्तःकरण के वृत्ति सम्भव नहीं है तथा वृत्त्यभाव में प्रत्यक्षा सम्भव नहीं है। द्रष्टव्य है कि अन्तःकरण के विषयाकाराकारित हो जाने पर वृत्ति द्वारा विषयज्ञान होता है अतः इन्द्रियों की क्या उपयोगिता है? प्रत्यक्षा के लिए विषयावच्छिन्न वैतन्य का प्रमात्राच्छिन्न वैतन्य से भेद आवश्यक है। निरुपाधिक वैतन्य में आरोपित विषयादि के ज्ञान का निवारण वृत्ति द्वारा होता है और यह वृत्ति विषय तथा इन्द्रिय के अन्निकर्ष के बिना सम्भव नहीं है। अतः संयोग-संयुक्ततादात्म्यादि सम्बन्धों का वैतन्य की अभिव्यक्त वृत्ति के उत्पत्तिज्ञान में विनियोग है। इस प्रकार बाह्य प्रत्यक्षा के लिए इन्द्रियों की आवश्यकता है। वेदान्तपरिभाषाकार अन्तर प्रत्यक्षा में इन्द्रियों की आवश्यकता अस्वीकार करते हैं तथा 'मन' को इन्द्रिय न मानकर अन्तरप्रत्यक्षा को 'इन्द्रियात्म्य प्रत्यक्षा' कहते हैं।

मीमांसासूत्र १.१.४ के अनुसार 'विद्यमान वस्तुओं का इन्द्रियों के

१. तत्र संयोगसंयुक्ततादात्म्यादीनां अन्निकर्षाणां वैतन्याभिव्यक्तवृत्तिज्ञाने विनियोगः ।

साथ सत्यक् व्यापार होने पर तत्त्वज्ञान ही प्रत्यक्ष है— यह प्रत्यक्षलक्षण
हन्द्ग्रियों की आवश्यकता तथा उपयोगिता को स्पष्ट कर देता है । वेदान्त तथा
मीमांसा दोनों ही प्रस्थानों में विषयप्रत्यक्ष के लिए हन्द्ग्रियर्थसन्निकर्ष की
आवश्यकता होने के कारण ही उनका विवेक प्रस्तुत है ।

२.४.१. हन्द्ग्रियों :-

सांख्य-योग, वेद तथा न्याय-वेदेषिक ने वाङ्मय पदार्थों के ज्ञान के
साधन के रूप में प्राण, रक्ता, क्लृ, मोत्र तथा त्वक्— इन ज्ञानेन्द्ग्रियों को स्वीकार
कर ज्ञानेन्द्ग्रियों की संख्या 'पाँच' मानी है । न्यायसिद्धान्त ने मन का हन्द्ग्रियत्व
स्वीकार करके छः हन्द्ग्रियों को मान्यता दी है । परन्तु मन के हन्द्ग्रियत्व का सम्बन्ध
करके वेदान्तपरिभाषाकार ने ज्ञानजनक पाँच ही हन्द्ग्रियाँ मानी हैं^१ । हस्तादि
पाँच कर्मेन्द्ग्रियों में ज्ञानजनकत्व का अभाव होने के कारण ज्ञानेन्द्ग्रियों पाँच ही सिद्ध
हुई । बार्हस्पिकार ने भी वाङ्मेन्द्ग्रियों की संख्या पाँच ही मानी है । मन को
अन्तरिहन्द्ग्र्य स्वीकार करने के बजा में वेदान्तपरिभाषाकार से उनकी विपन्नता
उद्घात होती है क्योंकि वे मन को भी हन्द्ग्र्य मानते हैं । इस प्रकार, बार्हस्पिकार
कहाँ छः ज्ञानेन्द्ग्रियाँ मानते हैं वहीं वेदान्तपरिभाषाकार 'मन' को हन्द्ग्र्य न
मानकर पंच ज्ञानेन्द्ग्रियों की सिद्धि करते हैं । प्राचीन सांख्यादिकों के द्वारा
'त्वक्' को ही एकमात्र हन्द्ग्र्य के रूप में स्वीकार किया गया है परन्तु त्वक् को
ही हन्द्ग्र्य मानने पर वा तो सही प्रकार के प्रत्यक्ष एकेन्द्ग्र्य द्वारा सम्पादित
होने लगे या किसी भी प्रकार का प्रत्यक्षज्ञान सम्भव न हो सकेगा । एकेन्द्ग्र्य
द्वारा विभिन्न प्रकार के प्रत्यक्षों की व्याख्या नहीं की जा सकती । एक ही

१. सत्त्वगुणोन्ने पुतचस्वेन्द्ग्र्याणां बुद्धिकम्प तत्प्रत्यक्षमनिविष्टं विद्यमानोप-
लब्धवत्त्वात् ।

- मी० सू० १, १, ४

२. हन्द्ग्र्याणि च प्राणरक्तक्लृमोत्रत्वमात्मकानि ।

- वे० य० पु० १५३-

३. सुहृत्पादिवस्तु कर्मेव व्यवस्थितः ।

- श्रौ० भा०, पु० १६६

‘त्वक्’ इन्द्रिय में रूप, रसादि विभिन्न विषयों के ग्रहणार्थ विभिन्न शक्तियों को स्वीकार करना भी उपयुक्त नहीं है क्योंकि उनके स्वीकार करने पर तो विभिन्न शक्तियों से विभिन्न इन्द्रियों का ही अनुमान होगा ।

अन्त विषयों के आधार पर अन्त इन्द्रियों की कल्पना भी गौर-वाचक है । नीलपीतादि या मरुलवणादि विषयों के अन्त होने पर भी नील-पीतादि रङ्गों का वस्तु से ही तथा मरुलवणादि का चिह्ना द्वारा ही ज्ञान होता है । जिस प्रकार नेत्रेन्द्रिय से सभी प्रकार के रूप का ज्ञान होता है उसी प्रकार सभी प्रकार के शब्दों का श्रोत्रेन्द्रिय से, सभी प्रकार के रस का चिह्ना द्वारा, सभी प्रकार के गन्ध का नासिका द्वारा तथा सभी प्रकार के स्पर्श का त्वचा द्वारा ज्ञान होता है । अतः मरुलरादि वेद से वाक्येन्द्रियों पाँच ही हैं एवं वास्तुधराणादि-वेद से तन्मूला प्रत्यक्ष भी पाँच ही हैं । नीलपीतादि विषयों के अन्तत्वे से अन्त इन्द्रियों की कल्पना नहीं की जा सकती । अतः मन को लेकर ज्ञानेन्द्रियों की संख्या छः सिद्ध हुई ।

२.४.२. मन के इन्द्रियत्व के विषय में दोनों का मत :-

वेदान्तसिद्धान्त में अन्तःकरण के विभिन्न परिणाम से मनी बुद्धि ही मनी ‘मन’ कहलाती है तो मनी ‘बुद्धि’, मनी ‘चित्’ तथा मनी ‘वस्तु-कार’ । वही कारण, अन्तःकरणसामान्य के छिह ही ‘मन’ शब्द का प्रयोग कर दिया जाता है । वेदान्तपरिभाषाकार ‘मन’ को इन्द्रिय नहीं मानते । मन को इन्द्रिय मान लेने पर तो माट्ट तथा न्याय भाषा का प्रत्यक्षलक्षण अतिव्यापक तथा अव्यापक

१. एवं यदि मनेतर्पा सर्वेभूयेत वा नवा ।

कल्प्यते शक्तितेवरक्षे शक्तितरेभेन्द्रियं मनेषु ॥

- शङ्को भा०, पृ० १६३

२. Epistemology of the Shatta School of Purvaminansa. P.176.

३. मरुलवाक्योदस्तु पञ्चमैव व्यवस्थितः ।

केन नीलवाक्येऽपि नेन्द्रियानन्तकल्पना ॥

- शङ्को भा०, पृ० १६३

हो जाएगा । प्रत्यक्ष को इन्द्रियजन्य मानने तथा मन को इन्द्रिय स्वीकार करने पर मनोजन्य अनुभूतिस्थल पर भी प्रत्यक्षलक्षण की अतिव्याप्ति होने लगेगी । किञ्च, न्यायसम्मत ईश्वर को बिना इन्द्रियों के ही नित्यप्रत्यक्ष होने के कारण तथा प्रत्यक्ष के इन्द्रियजन्य होने के कारण प्रत्यक्षलक्षण अत्याप्ति दोष से मुक्त हो जाएगा । अतः 'मन' को इन्द्रिय नहीं माना जा सकता । इसके अतिरिक्त, मन के इन्द्रियत्व के विषय में प्रमाणामात्र भी है । 'मनः च च्छानि इन्द्रियाणि' मण्डूकीयगीता का यह वक्त भी मन के इन्द्रियत्व की पुष्टि नहीं करता क्योंकि इस वक्त द्वारा चट्त्व संस्था की पूर्ति ही 'मन' शब्द से की गयी है जो मन के इन्द्रिय न होने पर भी सम्भव है । किस प्रकार 'यस्मान् यस्मा इडां मत्तयन्ति' इस वैदिक उदाहरण में पुरोहित तो बार ही है तथा योंकी यस्मान् है । यस्मान् के पुरोहित न होने पर भी यस्मान् से अतिव्यक्त यस्त्व की संस्थापूर्ति होती जाती है उसी प्रकार अनिन्द्रिय मन से भी इन्द्रियगत चट्त्व संस्था की पूर्ति मानने में कोई विरोध नहीं है । इन्द्रियगत संस्था की पूर्ति इन्द्रिय से ही हो -- यह कोई नियम तो है नहीं, अतः संस्थापूर्ति इन्द्रियमिन्न से भी हो सकती है । 'वेदान-ध्यापयामास महामारुतयस्मान्' यह स्मृतिवाक्य भी वेदगत यस्त्व संस्था की पूर्ति वेदमिन्न 'महामारुत' से करता है । 'मन' के अनिन्द्रियत्व के विषय में 'इन्द्रियेभ्यः परा इवर्षा ज्यैश्वर्य परं मनः' (कठ० १।३।१०) यह श्रुति भी प्रमाण है जो इन्द्रियों से परे ज्यै तथा ज्यै से परे 'मन' को बतलाकर मन के अनिन्द्रियत्व का प्रतिपादन किया गया है । इस प्रकार मन का इन्द्रियत्व धर्मरावाध्वरीन्द्र की

१. न हीन्द्रियजन्यत्वेन ज्ञानस्य साक्षात्त्वम्, अनुभूतिमादेरपि मनोजन्यत्वा साक्षात्त्ववाक्यैः, ईश्वरज्ञानस्यानिन्द्रियजन्यस्य साक्षात्त्वानावहेत् ।

- वे० प०, पृ० ४३

२. न तावदन्तःकरणमिन्द्रियमित्यत्र मानमस्ति । 'मनः च च्छानि इन्द्रियाणि' इति मण्डूकीयवाक्यं प्रमाणमिति चेत्, न, अनिन्द्रियेणापि मनसा चट्त्वसङ्ख्यापूरणाविरोधात् । न हीन्द्रियगतसङ्ख्यापूरणमिन्द्रियेणैवेति नियमः, 'यस्मान् यस्मा इडां मत्तयन्ति' इत्यत्र अतिव्यक्तयस्त्वसङ्ख्यापूरणा

..... (अगले पृष्ठ पर देखें)

अपीष्ट नहीं है ।

कुमारिल ने 'मन' में इन्द्रियत्व की सिद्धि के लिए न तो न्याय के समान प्रमाण दिया है और न ही न्यायसिद्धान्त का निराकरण ही किया है । उनका कथन है कि मन के इन्द्रिय होने से सुखादि का जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह भी इन्द्रियार्थव्यवहार होने से प्रत्यक्ष ही है । कुमारिल मन के इन्द्रियत्व को स्वीकार कर प्रत्यक्ष को इन्द्रियवन्ध बतलाकर सुखादि का भी ज्ञान्तर प्रत्यक्ष मानते हैं परन्तु वेदान्तपरिभाषाकार ने सुखादिकों का ज्ञान्तर प्रत्यक्ष तो स्वीकार किया है परन्तु मन को इन्द्रिय नहीं माना है । उनके मत में प्रत्यक्ष का प्रबोक्त इन्द्रिय-बन्धता नहीं है अतः मन को इन्द्रिय न मानने से कोई अनुपपत्ति नहीं होती है ।

२.४.३. इन्द्रियों की सत्ता में प्रमाण—

वेदान्त मत में इन्द्रियों की अतीन्द्रियता का प्रतिपादन किया गया है अतः अनुमान प्रमाण द्वारा उनकी सत्ता की सिद्धि होती है । इन्द्रियों के अस्तित्व के विषय में अनुमान तथा भुति दोनों की प्रामाण्यता है । 'रूपादिकानां स्वरूपानां क्रियात्वात् द्विदिक्रियावद्' अर्थात् जैसे देवन क्रिया में क्रियात्त्व है और वह कुठाररूप कारण से बन्ध है उसी प्रकार रूपादि-ज्ञान में भी क्रियात्त्व है और उसे भी किसी न किसी कारण से बन्ध होना चाहिए, अतः रूपज्ञान नेत्रकरणबन्ध है । इसी प्रकार, मोक्षादि इन्द्रियों के सम्बन्ध में भी अनुमान प्रमाण है । 'तमुत्क्रान्तं सर्वे प्राणा उत्क्रामन्ति' (बृ० ४-३-३८) यह भुति भी प्रमाण है ।

मीमांसक भी अनुमान प्रमाण द्वारा ही इन्द्रियसिद्धि करते हैं । कोई

अद्वैतवादि यस्मान्नेन पुराणवर्तेनाह । 'वेदान्त्याप्यमात्रं महामारतय-कमान्
इत्यत्र वेदान्तयः कचसह-क्याया अवेदेनापि महामारतेन पुराणवर्तेनाह । 'इन्द्रियेभ्यः
परा कस्यां अवेन्द्येन परं मनः' (का० १।३।१०) इत्यादिभुत्या मनसोऽनि-
न्द्रियत्वाकामाच्य ।

- वे० प०, पृ० ४२

१. महामारतयिन्द्रियत्वेन प्रत्यक्षा भीः सुखादिभुः ।

- तटो० पा०, पृ० ८३

भी कार्य अपने कारण के बिना उत्पन्न नहीं हो सकता अतः रूपज्ञान कार्य के द्वारा सामान्यतः कर्तुरिन्द्रिय की सिद्धि हो जाती है । बन्ध नेत्रेन्द्रिय द्वारा रूपज्ञान तथा बन्ध मोत्रेन्द्रिय द्वारा शब्दज्ञान न होने से व्यतिरेकव्याप्ति द्वारा भी अनुमान होता है कि रूपज्ञान नेत्रेन्द्रिय द्वारा तथा शब्दज्ञान मोत्रेन्द्रिय द्वारा ही होता है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों भी अनुमान से सिद्ध हैं । वायु रूपादि के ज्ञान में कर्तुरादि का कारणत्व अन्य तथा व्यतिरेक द्वारा अनुमित किया जाता है । बुद्धादि के द्वारा अपरोक्ष ज्ञान होने से मन का इन्द्रियत्व निश्चित होता है ।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार अपञ्चीकृत मूर्तों से इन ज्ञानेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है जो श्रुणात्मक माया के कार्य हैं । सत्त्वगुणयुक्त अपञ्चीकृत पञ्चमूर्तों के पुष्प पुष्प ब्रह्म से मोत्र, त्वक्, कर्तु, चिह्वा तथा घ्राण की उत्पत्ति होती है । यथा वाकाक्ष से मोत्र, वायु से त्वक्, अग्नि से कर्तु, ऋ से चिह्वा तथा मृक्षी से घ्राण की उत्पत्ति मानी गयी है । सत्त्वगुणोत्पन्न होने के कारण विषयप्रकाशन का सामर्थ्य होने से उन्हें ज्ञानेन्द्रिय कहा जाता है । दिव्यादी पक्षों वाले नेत्रादि गौळक वस्तुतः इन्द्रियों के अविच्छान हैं, वास्तविक इन्द्रियों तो अपञ्चीकृत पञ्चमूर्तों का कार्य होने से इन्द्रियों द्वारा नहीं जानी जा सकती, अतः अतीन्द्रिय हैं । इन्हीं पञ्चमूर्तों के सम्मिश्रित उत्पत्ति से अन्तःकरण उत्पन्न हुआ जिसके व्यापार वेद से मन, बुद्धि, चित्त तथा अहङ्कार- चार नाम पड़ गए । ये भी इत्यादि रूप गौळक (अविच्छान) में रहकर अह-कल्पादि व्यापार किया करते

1. Epistemology of the Bhakta School of Purvaminansa, P. 175.

२. वाय्वेचु रूपादिषु कर्तुरादीनां कारणत्वमन्यव्यतिरेकव्याप्त्यानुमीयते ।

- म्या० १०, पृ० १३४

३. बुद्धादिवेदनस्य तु किं ककारणमनुमीयते, तत्र हिङ्गादीनामव्यवसाय-
लक्षणात्वे अपरोक्षत्वापुनपेक्षिरिन्द्रियत्वेति निरवीयते, तेषु मन
उच्यते ।

- म्या० १०, पृ० १३४

हैं । इस प्रकार, वेदान्तसम्मत इन्द्रियों जतीन्द्रिय होने के साथ ही साथ भौतिक भी हैं । यहाँ ध्यातव्य है कि क्रन्तःकरण (मन) का इन्द्रियत्व वेदान्तपरि-
माणाकार को मान्य नहीं है ।

कुमारिल ने इन्द्रियस्वरूप का पुनः विवेक नहीं किया है । न्याय-
बैशेषिक और वेदान्त की ही भौतिक भौमांतक इन्द्रियों को भौतिक तथा जतीन्द्रिय
मानते हैं केवल भोज को उन्होंने दैतिक माना है । वे इन्द्रिय अविवक्षानों के
जतिरिवत इन्द्रिय की शक्ति मानते हैं जिसके द्वारा इन्द्रियों विषयों का ग्रहण
करती हैं तथा इस शक्ति का ज्ञान विषयों के ग्रहण से होता है ।

इस प्रकार, वेदान्त तथा भौमांता दोनों ही दलों में इन्द्रियों की
भौतिकता तथा जतीन्द्रियता स्वीकार की गई है । भौमांतक भौ नैयायिकों की ही
भौतिक पृथ्वी, अक्ष, तेज, तथा वायु से क्रमशः प्राण, रसना, नेत्र तथा त्वक् इन्द्रियों
की उत्पत्ति मानते हैं यद्यपि नैयायिकों की भौतिक उन्होंने जौनेन्द्रिय को वाकाश-
स्वरूप न स्वीकार कर दिग्गमाणीय माना है । न्याय मानता है कि नेत्र द्वारा
रूप का ज्ञान होना चाहिए जो वस्तुतः तेज का गुण है जतः नेत्र को भी तेजस होना
चाहिए । इसी प्रकार, श्रुति द्वारा रस का ज्ञान होने से श्रुति को श्रोत्रिय,
नासिका द्वारा पृथ्वी के गुण गन्ध का ज्ञान होने से नासिका को घ्राणीय, त्वक्
तथा कर्ण द्वारा क्रमशः वायु तथा वाकाश के गुण -- रूपं रसं त्वक् का ज्ञान
होने से त्वक् तथा कर्ण को भी क्रमशः वायवीय तथा वाकाशीय होना चाहिए ।
न्याय-बैशेषिक के उपर्युक्त तर्कों में से जौनेन्द्रिय तथा प्राणोन्द्रिय के विषय में
न्यायपरमाकार पार्थसारथि मित्र की सम्मति प्रतीत होती है । जौनेन्द्रिय तथा

१. एतेन सत्त्वगुणोपैतः चकृतेर्वस्तेः पुनः पुनः क्रमेण भोजत्वकनू रसन-
प्राणास्थानि चकानेन्द्रियाणि वायन्ते । एतेन्यः पुनराकाशादित-
सात्त्विकशक्तिव्यो विहितेव्यो मनोबुद्धवद् कारविवानि वायन्ते ।

- वे० प०, पृ० ३५१-५२

२. 'भोजं तु चिह्नमन्'

- न्या० २०, पृ० १०८

त्वग्निन्द्रिय के विषय में उन्होंने भिन्न तर्क देकर उसे ज्ञेय तथा वायवीय सिद्ध किया है । देता बताता है कि वाई किस्वा द्वारा ही रस का ग्रहण होता है, शुष्क किस्वा से नहीं, अतः किस्वागत वाईता द्वारा रसामिव्यक्ति होने से रसनेन्द्रिय को ज्ञेय होना चाहिए । इसी प्रकार जल में निमग्न व्यक्ति के बाहर जा जाने तथा वायु के सम्पर्क से शीतलता का अनुभव करने के कारण स्पर्शेन्द्रिय त्वक् को वायवीय होना चाहिए । बिना किसी तर्क को दिए तुझे ही धार्यसारथि मित्र ने श्रोत्रेन्द्रिय को श्रुतिप्रमाण के आधार पर दिङ्-मागीय स्वीकार किया है । वाह्य-रूपादि को स्वतन्त्ररूपेण ग्रहण न करने तथा वात्मा तथा उसके गुणों को स्वतन्त्ररूपेण ग्रहण करने के कारण ही मन आन्तरिक इन्द्रिय है । रूपाद्विज्ञान में भी मन कर्तृ वादि की सहायता से प्रवृत्त होता है तथा अनुमानादि में भी लिङ्ग नादि की सहायता से उसकी प्रवृत्ति होती है ।

1. Parthasarathi accepts this reasoning in the case of the visual and olfactory organs, but in that of gustatory and tactual organs he follows a different principle.

- Epistemology of the Bhatta School of
Purvamimamsa, Page 108.

२. वाईकिस्वो हि स्फुटतरं रसं गृह्णाति न शुष्ककिस्वः, तेन किस्वानतानामनेन रसप्राप्तत्वमिति रसस्याऽप्यत्वम् । तथा निमग्नोदीणानि वायुसम्पर्का-
धीतस्पर्शोत्थानात् शरीरेऽपि वायोरेव स्पर्शोक्तव्यभिक्तत्वमिति त्वमिन्द्रि-
यस्य वायवीयत्वम् । भोत्रं तु दिङ्-मयं इति शब्दाधिकरणे (कै०
पृ० १, १, ६-२३) वक्ष्यत इत्युक्तमतिविस्तरेण ।

- व्या० १०, पृ० १०८

३. रूपाद्विज्ञानेऽपि यत् कर्तुरादिष्वकार्यं प्रवर्तते । त्वमनुमानादिष्वपि
लिङ्ग-नादिवत्त्वम् ।

- शा० दी०, पृ० ५३

२.४.४ इन्द्रियों का प्राप्यकारित्व—

इन्द्रियों द्वारा विषयग्रहण के सम्पर्क में यह प्रश्न उठता स्वाभाविक है कि क्या इन्द्रियाँ स्वग्राह्य विषयों की प्राप्ति कर, उनसे सम्पर्क स्थापित कर, उनका ग्रहण करती हैं जथा उनसे वास्तविक सम्पर्क के ज्ञात में ही विषयज्ञान प्राप्त करती हैं। न्याय-वैशेषिक, मीमांसक, सांख्य तथा वेदान्ती इन्द्रियों को प्राप्यकारी मानकर विषयों के साथ इन्द्रियों के वास्तविक सम्पर्क होने पर ही विषयज्ञान स्वीकार करते हैं। इन्द्रियों की प्राप्यकारिता स्वीकार करने वाले दार्शनिक स्वाभिमतानुसार विषयेन्द्रिय के इस वास्तविक सम्पर्क को कभी विषयवेक्ष पर मानते हैं तथा कभी इन्द्रिय वेक्ष पर ; अर्थात् कुछ इन्द्रियाँ विषयवेक्ष पर बाकर विषयों के साथ वास्तविक सम्पर्क स्थापित करती हैं तो कुछ इन्द्रियवेक्ष पर ही विषय के जा जाने से वास्तविक सम्पर्क करती हैं। बौद्ध दार्शनिक नेत्रेन्द्रिय तथा श्रोत्रेन्द्रिय द्वारा दूरस्थ विषय के साथ वास्तविक सम्पर्क के बिना ही विषयज्ञान हो जाने के कारण नेत्र तथा श्रोत्र इन्द्रियों को अप्राप्यकारी मानते हैं किन्तु अन्य तीन इन्द्रियों के साथ विषय के वास्तविक सम्पर्क से विषयज्ञान होने के कारण उनके प्राप्यकारित्व को स्वीकार करते हैं। वे दार्शनिक केवल नेत्रेन्द्रिय को ही अप्राप्यकारी मानते हैं जो ग्राह्यविषय से वास्तविक सम्पर्क के बिना ही प्रकाश की सहायता से विषयज्ञान करा देती है।

बाह्य भा में इन्द्रियार्पणस्मिकवेक्ष ज्ञान की प्रत्यक्षाता के लिए आवश्यक इन्द्रिय तथा अर्थ का वास्तविक सम्पर्क ही प्रकार के प्रत्यक्षाता में सम्भव है। तब, राज्ञ तथा प्राणाय प्रत्यक्षा में इन्द्रिय तथा अर्थ का स्मिकवेक्ष वास्तविक सम्पर्क स्पष्ट है। स्पष्टगोपेक्ष विषय के त्वनिन्द्रिय से वास्तविक सम्पर्क के ज्ञात में तब पर केहे वायुग्रह स्पष्टज्ञान नहीं होने देते। शीत, उष्ण तथा अनुष्णाशीत भेद से तीन प्रकार का स्पर्श होता है। बिना पर ज्ञात

१. शीति शीतोष्णानुष्णाशीतभेद विविधः ।

— भा० मे०, पृ० २८८

जलकण द्रव्य के साथ बिस्वा के सन्निकर्षोपरान्त ही रसाभिव्यक्ति कर पाता है । यह रस मधुर, तिक्त, काष्ठ, कषाय, कटु तथा छवण मेद से छः प्रकार का होता है। इनके भी अनेक अवान्तर मेद होते हैं । वातावरण में व्याप्त द्रव्य के सूक्ष्म कणों के साथ जब नासिकान्तरवर्ती पार्थिवकणों का वास्तविक सम्पर्क होता है तभी घ्राणव प्रत्यक्षा हो पाता है । यह गन्ध पृथ्वी मात्र में ही रहता है तथा सुगन्ध, दुर्गन्ध तथा साधारण गन्ध के मेद से तीन प्रकार का होता है । त्वक्, बिस्वा तथा नासिका इन तीन हन्द्ग्य क्षेत्रों पर पहुँचकर ही विषय स्वज्ञान कराते हैं । इन तीन हन्द्ग्यों की प्राप्यकारिता असन्दिग्ध है । सामान्यतः कृत् तथा श्रोत्र हन्द्ग्यों की प्राप्यकारिता के विषय में ही सन्देह होता है ।

बौद्ध दार्शनिकों ने कर्तु तथा श्रोत्र — इन दोनों हन्द्ग्यों को अप्राप्यकारी माना है । उनके मत में हन्द्ग्यों गौलकमात्र हैं जो विषयों के साथ साक्षात् सम्पर्क (वास्तविक सम्पर्क) हुए बिना ही विषयप्रत्यक्षा करातीं हैं । हन्द्ग्यों के गौलकमात्र (अविष्ठानमात्र) होने से दूरस्थ पदार्थों तक उनका गमन सम्भव नहीं है । उक्त दोनों हन्द्ग्यों को अप्राप्यकारी मानने में बौद्धों की यह युक्ति है कि इन दोनों हन्द्ग्यों का विषयों के साथ वास्तविक सन्निकर्ष मानने पर तो विषय के दूरत्व या सामीप्य का ग्रहण ही नहीं हो सकेगा । वस्तु का प्रत्यक्षा होने पर उनके सामीप्य तथा दूरत्व का भी ज्ञान होता है किन्तु कथित हन्द्ग्यत्व को प्राप्यकारी मानने पर तो 'सान्तरग्रहण' क्वात् कृत् की दूरी या दृश्य की दूरी का प्रत्यक्षा से 'ग्रहण' न हो सकेगा । इसके अतिरिक्त, प्राप्यकारी त्वगिन्द्रिय से कैसे स्वाविष्ठान से अधिक अर्थ का ग्रहण नहीं होता उही प्रकार

१. छ व मधुरतिक्ताम्लकषायकटुछवणमेदेन बहुविधः । एतेषामप्यवान्तरमेदा बहुविधाः ।

- भा० मे०, पु० २८८

२. गन्धो घ्राणोन्द्रियमाग्राह्यः पृथिवीमात्रवर्ती विज्ञेयगुणः । छ व सुगन्ध-दुर्गन्धसाधारणगन्धमेदेन त्रिविधः ।

- भा० मे०, पु० २८८

नेत्र, श्रोत्र आदि को प्राप्यकारी मान लेने पर कर्तुरादि इन्द्रियों के अविष्ठान-
स्वरूप गोलकादि से परिमाण में बड़े वृक्ष, पर्वतादि का प्रत्यक्ष सम्भव न हो
सकेगा । तस्मात्, बौद्ध सिद्धान्तानुसार श्रोत्र तथा कर्तुः अप्राप्यकारी हैं ।

सांख्यमतानुयायी बौद्धसम्मत गोलक को वास्तविक इन्द्रियों न
मानकर इन्द्रियों को सूक्ष्म एवं अक्षुब्ध कारकन्य स्वीकार करते हैं । इन्द्रियों सत्त्व-
गुणप्रधान होने के कारण लघु हैं अतः प्रदीप की भाँति शरीर से ~~निकलकर~~ घटादि
विषयों से सम्बद्ध हो घटादि आकारों में परिणत हो जाती है । इसी परिणाम
को इन्द्रियों की वृत्ति कहते हैं जो अतीन्द्रिय है तथा किनसे विषय का प्रत्यक्ष
सम्भव है । यहाँ यह नहीं कहना चाहिए कि गोलक एवं कण्टिकुलो में किए गए
चिकित्साप्रयोगों द्वारा ठान होने से गोलकों से पृथक् इन्द्रियों की सत्ता नहीं ;
क्योंकि गोलकादि अविष्ठानों में चिकित्सास्वरूप संस्कार किए जाने पर वस्तुतः
उनमें रहने वाली जायेयकर्तुरादि इन्द्रियों का ही संस्कार होता है । कुमारिल ने
सांख्य मत लेकर इन्द्रियों के प्राप्यकारित्व का ही समर्थन किया है,^१ उसके वृत्ति-
सिद्धान्त का नहीं । नेत्र तो रूप प्रत्यक्ष का कारण होने से ज्योति के समान तेजः

१. प्राप्यगुणवत्तौ हि सान्तराग्रहणं किञ्च ।

अविष्ठानाधिकरथायां न मुच्येत त्वनादिवत् ।

- श्लो० वा०, पृ० ४९

२. तयोरेव प्राप्यकारित्वमिन्द्रियत्वात् त्वनादिवत् ।

केचित् तयोः शरीराज्यमविर्भूयिषं प्रस्ताते ॥

चिकित्सादिप्रयोगेन योऽविष्ठाने प्रमुच्यते ।

योऽपि तत्त्वेन संस्कार जायेयस्योपकारकः ॥

- श्लो० वा०, पृ० ४४-४५

३. तत्रैव सांख्यानं तत्रैव प्राप्यकारित्वं समर्थितम् । न त्वाक्षु-कारित्वे साक्षात्
सामान्तरवृत्तिकृत्यायै वा प्रमाणमस्ति, तेन भौतिकान्येवेन्द्रियाणि प्राप्य-
कारीणीति वक्तव्यम् ।

- न्या० १०, पृ० १०८

है, अतः दीपप्रज्ञा की भाँति पृथुकाय वस्तुओं का ग्रहण करना उसका स्वभाव ही है । इस प्रकार मोक्षेन्द्रिय के तेजस् होने से दीपक की ज्योति की भाँति तेजस् मेघ ग्राह्य-विषयों के साथ सन्निकर्ष करता है ।

वेदान्तपरिभाषाकार ने भी इन्द्रियों को प्राप्यकारी माना है जो अपने विषयों से सम्बद्ध होकर ही प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न करती हैं । इनमें नासिका, रसना तथा त्वचा गोंडकों में स्थित रहकर ही स्वविषयज्ञान करती हैं । केवल कर्ण तथा मोक्ष विषयवेक्ष पर बाकर अपने-अपने विषयों का ग्रहण करते हैं । इन्द्रियों के प्राप्यकारित्व के विषय में वेदान्तपरिभाषा तथा शङ्कराचार्य का साम्य स्पष्ट उद्घात है । गोंडों के विरुद्ध दोनों ही मोक्षेन्द्रिय का विषयवेक्षस्व वास्तविक सन्निकर्ष स्वीकार करते हैं । मोक्षेन्द्रिय की प्राप्यकारिता को मानने पर भी वेदान्तपरिभाषाकार ने मोक्षेन्द्रिय का विषयवेक्ष पर माना स्वीकार किया है जबकि शङ्कराचार्य नेयायिकों से साम्य रहते हुए विषय को ही मोक्षवेक्ष पर माना हुआ मानते हैं ।

वेदान्तसिद्धान्त में मोक्षेन्द्रिय को आकाश के सत्त्वगुण से उत्पन्न माना गया है । यद्यपि आकाश सर्वव्यापक है तथापि तेज आदि के सत्त्वगुण से उत्पन्न हुए कर्णरादिकों की भाँति मोक्षेन्द्रिय परिच्छिन्न भी है अतः उसका नेरी आदि प्रवेक्ष में माना सम्भव है । अल्पप्रवेक्ष में मोक्ष के गमन के कारण ही 'नेरी

१. तथा हि कर्णस्तावद् रूपप्रत्यक्षवैतुत्वावालोक्त्येवम्, तथा च अस्मिन् दीपप्रज्ञावदेव पृथुतादिकल्पनं दुर्करमिति न किञ्चिद्वचोवत् ।

- व्या० २०, पृ० १०८

२. अस्मिन् मोक्षेन्द्रियाणि स्वस्वविषयवर्तुक्तान्येव प्रत्यक्षज्ञानं कथयन्ति ।

- वे० प०, पृ० १५३

३. तत्र प्राणारसनत्वगिन्द्रियाणि स्वस्थानस्थितान्येव गन्धरसस्पर्शोष्णमाह्वयन्ति । अतः मोक्षे तु स्वतः स्व विषयवेक्षं नत्वा स्वस्वविषयं ग्रहणीतः ।

- वे० प०, पृ० १५४

शब्दो मया कृतः^१ इत्यादि अनुभव होता है । यह सिद्धान्त नैयायिकमत का सङ्गठन करता है क्योंकि नैयायिक भोज तथा शब्द के संयोग की व्यवस्था बीबीतरङ्ग न्याय द्वारा करते हैं । जिस प्रकार सरोवर की एक तरङ्ग न से दूसरी तरङ्ग न, दूसरी से तीसरी और इस तरह असंख्य तरङ्ग-गोत्पत्ति होती है उसी प्रकार नगाड़े तथा बण्ड के संयोग से वहाँ के वातावरण में प्रथम शब्द उत्पन्न होता है । इसी असम्वाधिकारण द्वारा दूसरे शब्द की उत्पत्ति होती है, जिससे तीसरे शब्द की । यही परम्परा भोजेन्द्रिय से संयुक्त होने वाले अन्त्य शब्द को उत्पन्न करती है और स्वस्यानावस्थित भोजेन्द्रिय से तथाकथित अन्त्य शब्द का सम्बन्ध होने पर प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न होता है । वेदान्तपरिभाषाकार का मत है कि इस प्रक्रिया में अन्तःशब्दोत्पत्ति की कल्पना गौरवयुक्त है । उनके अनुसार तो तेजः अन्तःकरण ही कर्तुः, भोजादि द्वारा निष्कृत विषयवेद में जाकर वास्तुच व भावणा प्रत्यक्ष कराता है । इस प्रकार विषयस्थल पर ही भोजेन्द्रिय का भी सम्बन्ध होता है^२ ।

परन्तु, वार्त्तिककार ने विषयवेद पर भोजेन्द्रियसम्बन्ध को अस्वीकार किया है । भोज की प्राप्यकारिता तो वह भी मानते हैं परन्तु भोजेन्द्रियस्थल पर ही विषय के आगमन से प्रत्यक्षता स्वीकार करते हैं । परिभाषाकार से इनका इस मत को लेकर वेद स्पष्ट ही है । वेद को नित्य तथा अपौरुषेय मानने के कारण शब्द की नित्यता भी आवश्यक है । यह नित्य शब्द पुरुषप्रयत्न द्वारा अभिव्यक्तवान्न होता है । शब्द-प्रत्यक्ष के विषय में न्यायवैज्ञानिक मत है कि शब्द की उत्पत्ति संयोग तथा विमान द्वारा होती है । एक वस्तु का दूसरी वस्तु के साथ

१. भोजस्यापि कुरुरादिवत् परिच्छिन्नतया नैर्वादिदेहमनसम्पवात् । अत एवानुभवो नैरीशब्द मया कृतः ।

- वे० प०, पृ० १५४

२. तेजः अन्तःकरणमिति कुरुरादिद्वारा निर्गत्य घटादिविषयवेदं गत्वा घटादिविषयाकारेण परिणमते ।

- वे० प०, पृ० ४७

वाधात द्वारा संयोग होने पर शब्द उत्पन्न होता है तथा संयुक्त पदार्थों को पृथक् करने पर भी शब्दोत्पत्ति होती है । संयोग या विभाग से उत्पन्न शब्दों से ही तत्समृद्ध अन्य शब्दों की उत्पत्ति उससे अग्रिम प्रदेशों में बीबीतरङ्ग न्यायेन होती है । इसी क्रम से उत्पन्न अन्तिम शब्द का ग्रहण ही मोक्ष द्वारा होता है । प्रत्यक्षविरुद्धकल्पना (वदृष्टकल्पना) के कारण वार्त्तिककार को यह मत अभीष्ट नहीं है । न्याय-वैशेषिक के इस सिद्धान्त के विषय में उनको कई आपत्तियाँ हैं । उनके अनुसार, न तो हमें शब्दों की अनन्तता का ही बोध होता है और न ही कुत शब्द का कथित शब्द से वेद ही प्रतीत होता है । एक शब्द से समृद्ध तथा सवातीय दूसरे शब्द की उत्पत्ति कैसे सम्भव है ? अनुवात के होने पर अतिदूर में भी शब्द श्रवण हो जाता है, प्रतिकूल दिशा में नहीं, क्यों ? शब्दों की उत्पत्ति एक ही दिशा में होने पर सभी दिशाओं के तीनों को शब्दश्रवण कैसे हो सकेगा ? तब तो, कुक्ष्यप्रतिरोध के होने पर भी शब्दश्रवण होता रहेगा क्योंकि अमूर्त शब्द का प्रतिरोध पूर्ण कुक्ष्यादि द्वारा सम्भव नहीं ; साथ ही, कुक्ष्यादि व्यसयानों के कारण वाकाश न तो विनष्ट होता है और न तो उसका अपहाराण ही होता है । अतः वाकाश की सहा में कोई अन्तर न होने के कारण कुक्ष्य से शब्द का प्रतिरोध अनुप-पन्न हो जाएगा । उपर्युक्त कठिनायियों का सम्यक् समाधान न्याय-वैशेषिक क्ताव-लम्बी नहीं कर पाते क्योंकि उनके मत में तो शब्द अमूर्त तथा विभु वाकाश का गुण है ।

सांख्यशास्त्रियों का 'मोक्ष ही शब्दरूप विजयवेद में वाकर शब्द का ग्रहण करता है' -- यह मत भी उचित नहीं है क्योंकि इस मत में मोक्ष की (i) वृत्ति, तथा (ii) उस वृत्ति का नमन -- इन दो प्रत्यक्षविरुद्धों की कल्पना करनी पड़ती है । कुमारिल के अनुसार, विजयवेदस्वरूप वृत्ति के हस्त्रिय से दूर हो जाने पर वृत्ति का हस्त्रिय के साथ सम्बन्ध कैसे हो सकेगा ? और यदि वहङ्गकार के विभु होने के कारण वाचङ्गकारिक हस्त्रियों को भी विभु माना जाय तब तो

अत्यन्त दूरस्थित शब्द का भी ग्रहण होने लगेगा । श्रोत्र की विषयाकारपरिणाम-
रूपावृत्ति के उत्पन्न होने के कारण कुक्ष्यप्रभृति द्वारा शब्दप्रतिरोध सम्भव नहीं, तब
व्यवहित शब्द का प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता ? शब्दविज्ञापती अनुवात प्रत्यक्ष में
सहायक तथा प्रतिवात घातक न हो सकेगा ; वृत्ति के ही शब्दवेष्ट में जाने से शब्द
विज्ञापती अनुवात प्रत्यक्ष में घातक तथा प्रतिवात सहायक होने लगेगा । इन समस्त
अनुपपत्तियों के कारण वार्त्तिककार को सांत्वयसम्पत्तवृत्ति का शब्दस्थल पर बाकर
प्रत्यक्ष करना अभीष्ट नहीं जान पड़ता ।

बौद्धगण शब्द के साथ शब्दिय के वास्तविक सम्बन्ध के बिना ही
प्रत्यक्ष स्वीकार करते हैं । ऐसा मानने पर तो दूर तथा व्यवहित शब्दों में भी
प्रत्यक्षत्व प्रसक्त होगा ; साथ ही, दूरस्थ तथा निकटस्थ शब्दों का ग्रहण तथा
अग्रहण भी समानरूपेण होने लगेगा क्योंकि दोनों ही पक्षों में विषयेन्द्रिय-
सन्निकर्ष का नितान्त अभाव है । विषयेन्द्रिय सम्बन्ध के अभाव में तो शब्द में
स्वामाधिक उपलब्ध तीव्रत्व तथा मन्दत्व का अन्तरज्ञान भी अनुपपन्न हो जायगा
क्योंकि श्रोत्र के साथ दूर का सम्बन्ध होने पर ही शब्द में मन्दता तथा समीप का
सम्बन्ध होने पर ही शब्द में मन्दता तथा समीप का सम्बन्ध होने से ही तीव्रता
की प्रतीति होती है ।

इन समस्त तर्कों का निराकरण कर वार्त्तिककार समस्तपुष्टि हेतु
तर्क देते हैं । हाशरभाष्य में बतलाया गया है कि जब कोई व्यक्ति बोलता है तो

१. शब्दनित्यत्वाधिकरणम् ।

- उद्यो० बा० ११३-११६

२. वेदां त्वप्राप्त एवायं शब्दः श्रोत्रेण गृह्यते ॥

तेजामप्राप्तितुत्वात् दूरस्थमस्तिविशु ।

तत्र दूरसमीपस्यग्रहणाग्रहणौ समे ॥

स्वादां न च ज्ञाते नापि तीव्रमन्दादिसम्भवः ।

तस्माच्छ्रोत्रियदृष्टादि कल्पनेयं परीक्षयाम् ॥

- उद्यो० बा० ११६-११९

शरीर (कोष्ठ) की वायु प्रयत्न के अभिघात से पुनः के बाहर निकलती है । उक्त अभिघात वायु द्वारा ही शब्दाभिव्यक्ति होती है जिसमें वायु को ताड़, बोछादि के संयोग तथा विभाग की अपेक्षा होती है, सर्वानुभवसिद्ध होने के कारण इस मत में अदृष्ट-कल्पना नहीं है । शब्दता के प्रयत्न से वास्तव वायु के आरम्भिक वेग के कारण ही सीमित दिशा तक ही शब्दजन्य होता है । कोष्ठ का वायु प्रयत्न से वास्तव होकर अब जाने करता है तो तद्दिशा में स्थित 'स्थिति' अर्थात् स्थिर वायुओं से प्रतिधत्त होने के कारण सभी दिशाओं में संयोग तथा विभाग उत्पन्न करता है । इनमें जबतक वेग रहता है वे जाने बढ़ते चले जाते हैं । वायु के नेत्रेन्द्रिय से अप्रत्यक्ष होने के कारण ही वायु में उत्पन्न होने वाले संयोग तथा विभाग भी उपलब्ध नहीं होते हैं । जबतक यह संयोग तथा विभागरूप कम्पन होता रहता है तभी तक शब्द भी उपलब्ध होता है । कम्पन के उपरान्त ही जाने पर शब्द की उपलब्ध नहीं होती है । यही कारण है कि अनुकूल वायु रहने पर शब्द बहुत दूर तक सुनाई पड़ता है । चार्लिसकार कुमारिहमट्ट ने भी इसी मत का समर्थन करते हुए शब्दप्रत्यक्षा की प्रक्रिया के विषय में बतलाया है कि यही वायु श्रोत्र में शब्द को सुनने की शक्ति का वाहक करता है । श्रोत्र में 'अवधारण' की कल्पना करना असम्भव नहीं क्योंकि श्रोत्रविषय के रहने पर भी बाहिरों को शब्द की उपलब्ध नहीं होती है । यह शक्ति श्रोत्र में संस्कार उत्पन्न करती है और विभिन्न ध्वनियों के कारण ही संस्कारों में भी विभिन्नता होती है जिनके कारण ही विभिन्न ध्वनियों

१. अभिघातेन हि प्रेरिता वायवः स्थितमितानि वायुवन्तराणि प्रतिवाचयानाः
 सर्वतोदिनकान् संयोनविभागान् उत्पादयन्ति । यावत्सुवेनमभिप्रतिष्ठन्ते । ते च
 वायोरप्रत्यक्षात्वाद् संयोनविभागान् नोपलभ्यन्ते । अनुवर्ततेष्वेव तेषु शब्द
 उपलभ्यते, नोपलभ्यते । कतो न दोषः । कतएव मानुषार्थं दूरादुपलभ्यते
 शब्दः ।

- शां० मा०, पृ० ६७

२. शब्दवित्त्वत्वाधिकरणम् ।

- शां० मा०, पृ० १२२-१२३

का प्रत्यक्ष सम्पर्क होता है। इसी कारण प्रत्येक ध्वनि में संस्कारजन की शक्ति की कल्पना की जाती है। ध्वनि से श्रोत्र में संस्कार बाछा यह पक्ष ठीक-प्रतीति के अनुसार भी है क्योंकि कुह्यादि ध्वनियुक्त शब्दश्रवण में बाधक होते हैं। कुछ दूर तक दूरी के तारतम्य से मन्द तथा तीव्र शब्दों का श्रवण होता है एवं कुछ अतिदूर के शब्द का श्रवण हो ही नहीं पाता। अन्य सिद्धान्तों में प्राप्त कठिनाइयों का समाधान बाटु क्त में हो जाता है क्योंकि श्रोत्र से अभिस्त होने पर भी तीव्रतायी होने पर वायु का प्रतिरोध सर्वसिद्ध है एवं वायु की 'वेगसम्पत्ति' अर्थात् वेग नामक संस्कारस्वरूप धर्म तथा 'आत्मसम्पत्ति' अर्थात् आत्मसत्तास्वरूप स्वकीय स्थितिकाष्ठ—ये दोनों ही क्रमशः साविष्णु हैं। वेग की तीव्रता तथा मन्दता के अनुसार एक ही शब्द कुछ लोगों को तीव्र सुनायी पड़ता है, उससे दूर कुछ को मन्द अर्थात् अस्मष्ट सुनायी पड़ता है। अतिदूर बाकर वायु 'आत्मसम्पत्ति' अर्थात् अपनी सत्ता को तो देती है ततः अत्यन्त दूर के लोग उसी शब्द को बिल्कुल ही नहीं सुन पाते हैं।

इस प्रकार, वेदान्तपरिभाषा ने श्रोत्रेन्द्रिय का विषयवेक्ष पर माना स्वीकार किया है तो श्लोकवार्तिक ने शब्द का ही श्रोत्रेन्द्रियस्थ पर आगमन स्वीकार किया है। इस विषय में दोनों की ही प्रश्रिया पूर्णविशेषिता है।

२.४.५. हन्धियार्थसन्निकर्षे —

अधिकारि भारतीय दार्शनिक प्रत्यक्षा के छिद्र विषय के साथ हन्धिय-सम्बन्ध की आवश्यक मानते हैं जिसे 'सन्निकर्षे' कहा जाता है। वाक्य प्रत्यक्षा में बाह्येन्द्रियों का विषयों के साथ सन्निकर्षे तथा अन्तःप्रत्यक्षा में अन्तरिन्द्रिय के साथ आत्मा अथवा आत्मगुणों का सन्निकर्षे आवश्यक माना गया है।

१. हृदयनित्यत्वाधिकरणम्।

- श्लो० बा०, पृ० १२४-१३०

द्रव्य का प्रत्यक्ष द्रव्येन्द्रिय सन्निकर्ष से तथा गुण, कर्मादि का प्रत्यक्ष अपने वाश्यामृत द्रव्य के साथ द्रव्येन्द्रिय सन्निकर्ष से होता है । विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों की सन्निकर्ष विधायक मान्यता भी भिन्न-भिन्न है ।

नैयायिकों की सन्निकर्ष विधायक मान्यता—

प्राच्य नैयायिकों ने संयोग, संयुक्त-सम्भाव, संयुक्त-सम्भवेत-सम्भाव, सम्भाव, सम्भवेत सम्भाव तथा विभेदणविभेद्यता—चतुसन्निकर्षों को स्वीकार किया था । नव्य नैयायिकों ने इन छः लौकिक सन्निकर्षों के अतिरिक्त तीन लौकिक सन्निकर्षों— सामान्यलक्षणा, ज्ञानलक्षणा तथा योगव—को भी स्वीकार किया । नैत्रेन्द्रिय का घट-पटादि द्रव्यों के साथ संयोग सन्निकर्ष होता है । किन्तु, द्रव्य में सम्भाव सम्बन्ध से रहने वाले गुण तथा कर्म के प्रत्यक्षस्थ पर 'संयुक्त-सम्भावसन्निकर्ष' होता है अर्थात् द्रव्य से संयुक्त द्रव्य है जिसमें गुण, कर्मादि सम्भाव सम्बन्ध से रहते हैं । इस प्रकार, द्रव्य तथा गुण, कर्मादि का 'संयुक्त-सम्भावसन्निकर्ष' का तात्पर्य है । गुणत्व तथा कर्मत्व वाति का प्रत्यक्ष 'संयुक्त-सम्भवेत-सम्भाव' से होता है । अर्थात्, घट पटादि द्रव्य का नैत्रेन्द्रिय से संयोग होता है जिसमें रूपादि गुण सम्भवेत होते हैं तथा उनमें रूपत्वादि वाति सम्भाव सम्बन्ध से रहती है । इसलिये, द्रव्य तथा रूपत्वादि का सन्निकर्ष 'संयुक्त-सम्भवेत-सम्भाव' हुआ । द्रव्य का प्रवण नैत्रेन्द्रिय से होता है और नैत्रेन्द्रिय कर्मा-लक्षणी से अविच्छिन्न आकाश का ही नाम है जिसमें द्रव्य सम्भाव सम्बन्ध से रहता है अतः द्रव्य तथा मोक्ष का सन्निकर्ष 'सम्भाव' है तथा द्रव्य में सम्भवेत 'द्रव्यत्व' वाति का भी प्रत्यक्ष होता है । उस द्रव्यत्व वाति का नैत्रेन्द्रिय के साथ 'सम्भवेत-सम्भाव' सन्निकर्ष है क्योंकि मोक्ष में द्रव्य सम्भवेत है तथा उसमें 'द्रव्यत्व' वाति सम्भाव सम्बन्ध से रहती है । व्याख्येयैविक क्त में ज्ञात का भी प्रत्यक्ष माना जाता है । व्याख्येय है कि ज्ञात स्वाधिकरण में संयोग या सम्भाव सम्बन्ध से नहीं रहता वरन् स्वल्प सम्बन्ध से रहता है जैसे मूतक में 'घटामात्र' स्वल्प सम्बन्ध से रहता है । 'स्वल्प सम्बन्ध' से रहने का यह अर्थ है कि घटामात्र मूतक का विभेदण है । मूतक में रहने वाले 'घटामात्र' का मूतक से सम्बन्ध 'विभेदणगता' अथवा 'संयुक्तविभेदणगता' कहा जायेगा अर्थात् मूतक द्रव्य-संयुक्त है और उस

मृतक का 'स्वभाव' विशेषण है अतः मृतक का इन्द्रिय के साथ 'संयुक्त-विशेषणता' नामक सम्बन्ध हुआ । नैयायिक सम्प्रदाय का भी प्रत्यक्ष मानते हैं जबकि वैशेषिकों ने 'सम्प्रदाय' का प्रत्यक्ष नहीं माना है । न्याय मत में सम्प्रदायविषयक सन्निकर्ष भी इसी प्रकार सम्भक्त हो सकता है । इस प्रकार, द्रव्य के बाधुत्व प्रत्यक्ष में 'कदा संयोग' कारण है, रूप के बाधुत्व प्रत्यक्ष में 'कदा-संयुक्त-सम्प्रदाय' कारण है तथा रूपत्व के बाधुत्व प्रत्यक्ष में 'कदा संयुक्त-सम्प्रदाय' कारण है ।

वैशेषिक सन्निकर्षों^२ में से 'सामान्यकदाणा' को व्याप्तिज्ञान की सिद्धि के लिए माना जाता है । न्याय वैशेषिक मत में जब किसी भी धूम का धूमत्व विशेषण के साथ ज्ञान होता है तो धूमत्व के सामान्य होने से 'धूमत्व' रूप से सकल धूमों की उपस्थिति हो जाती है जिससे व्याप्तिज्ञान सम्भव है । सामान्य से मृत, वर्तमान तथा भविष्यत् समस्त धूमों की उपस्थिति हो जाने की ही 'वैशेषिक प्रत्यक्ष' कहा गया जिसमें 'धूमत्व' सामान्य ही सन्निकर्ष बनता है । इस प्रकार का प्रत्यक्ष एवं सन्निकर्ष वैशेषिक है क्योंकि वैशेषिक प्रत्यक्ष में बतलाए गए सन्निकर्षों के अनुसार जिस पदार्थ से इन्द्रिय का सन्निकर्ष हो उसी का प्रत्यक्ष सम्भव होता है ।

ज्ञानकदाणा सन्निकर्ष द्वारा इन्द्रिय से द्रव्य के उस गुण का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है जिसका उस इन्द्रिय से सन्निकर्ष नहीं होता । उदाहरणार्थ, कदा से कन्दनवृक्ष को देखने पर उसके कुलम्बित होने का भी प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है । कन्दनवृक्ष के दूर स्थित रहने पर प्राणीन्द्रिय से उसके सन्निकर्ष के अभाव में कुलम्ब का प्राणव प्रत्यक्ष नहीं माना जा सकता है । कुलम्ब बाधुत्व प्रत्यक्ष का विषय नहीं होता अतः इसे बाधुत्व प्रत्यक्ष नहीं माना जा सकता । कुलम्बित होने के ज्ञान को स्मरणात्मक न मानकर प्रत्यक्षात्मक ही माना जाता है । नैवेन्द्रिय से तो कुलम्ब का सन्निकर्ष नहीं होता है अतः

१. द्रष्टव्य - समीक्षा

२. वैशेषिक सन्निकर्षों के विस्तृत विवेक के लिए द्रष्टव्य 'न्यायसिद्धान्त-पुस्तकाली' ।

‘सुगन्धिज्ञान’ के लिए ‘ज्ञानलक्षणा’ नामक ज्योतिष सन्निकर्ष की कल्पना की जाती है। इसी प्रकार, ‘यह देवदत्त वही है जिसको मथुरा में देखा था’ इस ज्ञान में ‘मथुरा में देखना’ भूतकालिक घटना है जिसका प्रत्यक्षात्मक ज्ञान ‘ज्ञानलक्षणा’ नामक ज्योतिष सन्निकर्ष से ही सम्भव है। इसे स्मरणात्मक मानने पर तो न्याय वैशेषिक सिद्धान्त का ‘सविकल्पक प्रत्यक्षा’ का सिद्धान्त ही न बन सकेगा और ‘यह वही पदार्थ है जिसको पहले मैं देखा था’ इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा भी न हो सकेगी।

योग्य सन्निकर्ष योगियों की ही होता है जिसके कारण उन्हें भूत, भविष्यत् एवं परोक्षभूत वस्तुओं का भी ज्ञान होता है। योग्य सन्निकर्ष युक्त एवं कुञ्चान भेद से दो प्रकार का होता है। ‘युक्त’ वह योगी है जिसे आकाश, परमाणु आदि नित्य पदार्थों का प्रत्यक्षा सदैव रहता है तथा ‘कुञ्चान’ को किसी भी पदार्थ का ज्ञान उसकी किन्ताविशेष पर प्राप्त होता है।

वेदान्तपरिभाषाकार ने प्रत्यक्षायोग्य विषय के आकार की कभी अन्तःकरणवृत्ति से उपहित केतन्व के साथ योग्य विषयावच्छिन्न केतन्व का औद बतलाया है। तत्काल में यह विषय स्वाकाश^३विषयित प्रमातृकेतन्व में कल्पित माना जाता है तथा कल्पित की सदा अभिष्ठान की सदा से भिन्न नहीं होती—ऐसा सभी को मान्य है। द्रष्टव्य है कि प्रत्यक्षाविकल्प में प्रत्यक्षाज्ञान प्रत्यक्षैक्य ही है तथा अनादि होने के कारण विषय के साथ सदा सम्बद्ध भी है, तब सन्निकर्षों की क्या आवश्यकता? ज्ञात है कि विषयाकारवृत्ति में अभिव्यक्त केतन्व को विषय का प्रत्यक्षाज्ञान करते हैं। केतन्व की अभिव्यक्ति के लिए विषयाकार वृत्ति की आवश्यकता है तथा वृत्ति की उत्पत्ति के लिए सन्निकर्षों की आवश्यकता है। अतः केतन्वाभिव्यक्त वृत्ति की उत्पत्ति में सन्निकर्षों का विनिर्गम होने से उनकी मान्यता व्यर्थ नहीं है। वेदान्तपरिभाषाकार ने समवाय-सम्बन्ध

१. तत्र संबोधयुक्तवादात्मादीनां सन्निकर्षाणां केतन्वाभिव्यक्तवृत्तिजनने विनिर्गमः।

का सण्डन कर सम्वाय को तादात्म्य से भिन्न नहीं माना है । वेदान्तसम्मत सन्निकर्षे वेदान्तपरिभाषाकार को भी मान्य है तभी तो उन्होंने 'वादीनाम्' कहकर अन्य सन्निकर्षों को भी स्वीकार किया है । वेदान्तपरिभाषा की शिवदत्त-कृत तर्कदीपिका टीका में वेदान्तसम्मत सन्निकर्षों का उल्लेख प्राप्त होता है । शिवायामणि में संयोग, संयुक्ततादात्म्य, संयुक्ताभिन्नतादात्म्य सन्निकर्षों का उल्लेख प्राप्त होता है ।

- (i) संयोग— घट के वायु-प्रत्यक्ष में घट का नैत्रेन्द्रिय के साथ संयोग आवश्यक है । (ii) संयुक्ततादात्म्य— नैत्रेन्द्रिय से संयुक्त घट में तादात्म्य-सम्बन्ध से अवस्थित रूप का प्रत्यक्ष इस सन्निकर्षे द्वारा होता है । (iii) संयुक्ताभिन्नतादात्म्य— इस सन्निकर्षे द्वारा संयुक्त घट से अभिन्न (तादात्म्य) रूप में तादात्म्य सम्बन्धावस्थित रूपत्व का प्रत्यक्ष होता है । (iv) तादात्म्य— शब्दप्रत्यक्ष कर्णोन्मुख से तादात्म्य सम्बन्ध में स्थित शब्द तथा कर्णोन्मुख के इस सन्निकर्षे द्वारा होता है । (v) अभिन्नतादात्म्य— इस सन्निकर्षे द्वारा कर्णोन्मुखस्थित शब्द का शब्द से अभिन्न शब्द में तादात्म्य सम्बन्ध से स्थित शब्दत्व का प्रत्यक्ष होता है । इस प्रकार, संयोग, संयुक्ततादात्म्य, संयुक्ताभिन्नतादात्म्य, तादात्म्य तथा अभिन्नतादात्म्य आदि सन्निकर्षों का घट, घटगत रूप, रूपगत रूपत्व, शब्द तथा शब्दत्व से, अवच्छिन्न

१. 'संयोगसंयुक्ततादात्म्यादीनाम्' - वे० प०, पृ० ८३

२. संयोगः संयुक्ततादात्म्यं संयुक्ताभिन्नतादात्म्य- [तादात्म्यवभिन्न-तादात्म्य] मित्येवं रूपाणां सन्निकर्षाणां घटसूक्ष्मरूपरूपत्वशब्दशब्दत्वावच्छिन्नवेत्तव्यामित्युक्तमुत्पत्त्युपायने विनियोग इत्यर्थः ।

- तर्कदीपिका, पृ० ८३

३. एवं घटादेः प्रत्यक्षात्मे सिद्धे संयोगसंयुक्ततादात्म्यसंयुक्ताभिन्नतादात्म्यावामिन्द्रियसन्निकर्षाणामिन्द्रियस्य च - - - - - विनियोगः इत्यर्थः ।

- शिवायामणि, पृ० ७६

दूर वैतन्य को अभिव्यक्त करने वाली वृत्ति को उत्पन्न करने में विनियोग होता है ।
 नेयायिकों ने विशेषणविशेष्यभावरूप सन्निकर्ष से ज्ञाप्य का प्रत्यक्ष माना है परन्तु,
 वेदान्तपरिभाषाकार ने अनुपलब्धि (ज्ञाप्य) को पुनः प्रमाण माना है, सन्निकर्ष
 नहीं ।

माट्ट सम्प्रदाय में इन्द्रिय तथा कर्म के सम्बन्ध व्यापार के लिए संयोग
 तथा संयुक्ततादात्म्य सन्निकर्षों को स्वीकार किया गया है । नेत्रादि से संयुक्त
 पृथिव्यादि में तादात्म्येन अवस्थित वाति, गुण, कर्मादि का ग्रहण होने पर
संयुक्त तादात्म्य सन्निकर्ष होता है । संयुक्ततादात्म्य सम्बन्ध से रूपादि का ग्रहण
 हो जाने पर समवायादि सम्बन्धान्तर की कल्पना व्यर्थ है । गुण, कर्मादिगत सत्ता,
 रूपत्वादि यमों के ग्रहण स्थल पर सत्तादि का द्रव्य के साथ परम्पस्या तादात्म्य
 सम्भव होने से संयुक्ततादात्म्य सन्निकर्ष माना जाता है । किन्तु प्रकार रूपत्वादि
 के ग्रहणार्थ नेयायिक संयुक्तसम्बन्धसमवाय सन्निकर्ष मानते हैं वेसे ही 'संयुक्त-
 तादात्म्यतादात्म्य' नामक सन्निकर्ष मानने में कोई बाधापि नहीं है । वाति, गुण,
 तथा कर्म का स्वात्म के साथ तादात्म्य सम्बन्ध ही होता है अतः इन्द्रियों का
 स्वविषय के साथ दो या तीन ही सन्निकर्ष होते हैं । नेयायिकसम्मत हः
 सन्निकर्षों में से संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसम्बन्धसमवाय सम्बन्धों का माट्टाभिमत
 संयोग, संयुक्ततादात्म्य, संयुक्ततादात्म्यतादात्म्य सम्बन्धों से कोई भेद नहीं है,
 केवल अंतर ही भिन्न है । माट्ट द्रव्य को गुण के स्थान पर द्रव्य मानते हैं अतः
 द्रव्य के साथ समवायसन्निकर्ष सम्भव नहीं है । समवाय के न रहने पर सम्बन्धसमवाय
 सन्निकर्ष स्वयमेव निराकृत हो जाता है । ज्ञाप्य का इन्द्रियों से प्रत्यक्ष नहीं
 माना जा सकता है और समवाय के वाक्यानुषंग के समान होने पर विशेषणविशेष्य-
 भाव सन्निकर्ष मानने का भी कोई अधिकार नहीं । इसके अतिरिक्त, नेत्रसंयुक्तपुच्छादि
 के साथ ज्ञाप्य तथा समवाय का विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष सम्भव नहीं है क्योंकि
 'दण्डी पुच्छः' इत्यादि स्थलों पर संयोगादि सम्बन्धान्तरपूर्वक ही विशेषण-

१. समवाय ज्ञेय ज्ञेय वा सन्निकर्षः ।

विश्लेष्यमात्र देता जाता है किन्तु अभाव तथा सम्बाध के साथ सम्बन्धान्तर नहीं माना जा सकता।^१ कुमारिल ने प्रत्यक्षा में 'हन्द्ध्यव्यापार' को तो आवश्यक माना है किन्तु सन्निकर्षों का पुष्क उल्लेख नहीं किया है। विशिष्ट हन्द्ध्य द्वारा विशिष्ट प्रत्यक्षा के होने में हन्द्ध्यार्थ के योग्यसम्बन्ध की आवश्यकता होती है। यही कारण है कि नेत्रेन्द्रिय द्वारा विषयगत गुणों का अपरोक्ष सम्बन्ध होने पर भी गन्ध, स्पर्श आदि का ज्ञान नहीं होता है। अतः स्पष्ट है कि कुमारिल ने यद्यपि सम्बन्धों का पुष्क निरूपण नहीं किया तथापि प्रत्यक्षा के लिए आवश्यक हन्द्ध्यव्यापार के लिए सन्निकर्षों की उपयोगिता को स्पष्ट किया है। वेदान्तपरिभाषा में चर्मराव ने संयोग, संयुक्ततादात्म्य सन्निकर्षों का उल्लेख करते हुए 'बादीनाम्' से वेदान्तसम्मत अन्य सन्निकर्षों की ओर सूक्ष्म केत किया है। माट्ट मत में संयोग, संयुक्ततादात्म्य अथवा संयोग, संयुक्ततादात्म्य, संयुक्ततादात्म्यतादात्म्य सन्निकर्षों को स्वीकार किया गया है।

वैशेषिक सन्निकर्षों का सण्डन :—

(क) सामान्यलक्षणा का सण्डन—

वेदान्तियों ने सामान्यलक्षणा के सिद्धान्त को अनुसंधारोधी मतलाया है। विषयप्रत्यक्षा के स्मृति पर उस वर्ण (वाति) के वर्तमान समस्त विषयों का प्रत्यक्षा सामान्यलक्षणा सन्निकर्ष द्वारा मानना समीचीन नहीं क्योंकि तब तो वर्तमान विषय का भी प्रत्यक्षा होने के कारण प्रत्यक्षा एवं अपरोक्ष का भेद ही नहीं रह जाएगा। माट्ट जीर्वांसर्गों ने व्याप्ति-ज्ञान के लिए सामान्यलक्षणा सन्निकर्षों को अनावश्यक मानकर उसका सण्डन किया है। यद्यपि वेदान्तपरिभाषा तथा रत्नोक्ताधिक में इसका पुष्क सण्डन अनुकूल्य है तथापि अन्य वेदान्तियों तथा माट्टजीर्वांसर्गों द्वारा वैशेषिक सन्निकर्षों का सण्डन किया गया है।

१. भा० मे०, पृ० १८-१९

२. रत्नो० भा०, पृ० ६३-६४

(स) ज्ञानलक्षणा का सङ्ग्रह :—

माट्टोपासकों ने नैयायिकाभिमत ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष पर आधारित प्रत्यक्ष को स्वीकार किया है। नेत्रेन्द्रिय द्वारा रूप के अतिरिक्त सुगन्ध का कदापि ज्ञान नहीं हो सकता। दूरस्थित चन्दनवृक्ष के सुगन्ध का ज्ञान नेत्रेन्द्रिय से उस व्यक्ति को कदापि नहीं हो सकता किन्तु सुगन्ध का अनुमान नहीं किया है। नेत्रेन्द्रिय द्वारा तो चन्दनवृक्ष के रूप, आकार का ही ज्ञान होता है। घ्राणेन्द्रिय ही गन्ध का ज्ञान कर सकती है परन्तु चन्दनवृक्ष के दूरस्थित होने के कारण घ्राणेन्द्रिय द्वारा उसका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता। चन्दनवृक्ष तथा उसकी सुगन्ध के सम्बन्ध का ज्ञान रखने वाले व्यक्ति को सुगन्ध का ज्ञान परोक्षतः होता है। इसी प्रकार दूरस्थित अग्नि के उष्णत्व का ज्ञान भी परोक्ष है, प्रत्यक्ष नहीं।

नैयायिक स्वीकार करते हैं कि 'चन्दन सुरभिमुक्त' है—इस ज्ञान में चन्दन, चन्दनत्व सामान्य का संयोग सन्निकर्ष, संयुक्तसम्वाय सन्निकर्ष से ज्ञान होता है तथा सुरभि गुण का ज्ञान लौकिक सन्निकर्ष 'ज्ञानलक्षणा' से होता है। यह प्रत्यक्षित ज्ञान नहीं है क्योंकि प्रत्यक्षित ज्ञान में अनुभव तथा स्मृति का मिश्रण रहता है।

जड़ो वेदान्त में माट्ट मत की ही भाँति ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष को प्रत्यक्ष नहीं बरन् अनुमान माना जाता है क्योंकि चन्दनसङ्घ में सुरभि का ज्ञान पूर्व के सोल ज्ञान द्वारा होता है जो बुद्ध के पूर्ववर्ती ज्ञान तथा अग्नि के साथ सङ्घर्ष से अग्नि का ज्ञान होता है। 'यदि सुरभि का ज्ञान लौकिक प्रत्यक्ष से माना जाएगा तो बुद्ध द्वारा अग्नि के ज्ञान में भी प्रत्यक्षत्व उत्पन्न होने लगेगा। अतः 'चन्दन सुरभि' ^{युक्त} है' इत्याकारक ज्ञान में चन्दनसङ्घ का तो प्रत्यक्ष होता है परन्तु सोल ज्ञान परोक्ष है क्योंकि 'सुगन्ध' क्युरिन्द्रिय के विषययोग्य नहीं है और

योग्यवर्तमानविषयावच्छिन्नवैतन्यामैद ही प्रत्यक्षा का प्रयोक्त होता है । सौरम
वंश में परोक्षत्व सर्वत्र रहता है । व्यक्ति द्वारा उसी कन्दन का पकड़े यदि गन्ध
लिया गया है तो कन्दनसङ्घ को देखकर उसके सुगन्धित होने का ज्ञान 'स्मृति'
कहाएगा और यदि सुगन्धित होने का ज्ञान बिना सूँघे ही हो रहा हो तो
'कन्दनसङ्घत्व' रूप छिद्र न से होने वाला 'सौरमज्ञान' 'अनुमुक्तज्ञान' कहाएगा ।
इस प्रकार दोनों ही वंशों में सौरमज्ञान परोक्ष है प्रत्यक्षा नहीं ।

वेदान्त तथा माट्ट मीमांसा दोनों ही मार्गों में ज्ञानलक्षणा
अलौकिक सन्निकर्ष का निराकरण किया गया है । दोनों ने ही 'कन्दन सुगन्धियुक्त'
है ' में सौरमज्ञान को परोक्ष माना है, प्रत्यक्षा नहीं ।

(ग) योग्य प्रत्यक्षा का सङ्गन :-

कुमारिष्ठ द्वारा योग्य प्रत्यक्षा का सङ्गन इस बात की पुष्टि करता
है कि माट्ट मीमांसा में योग्य सन्निकर्ष को स्वीकार किया गया है । बावकि
वेदान्त तथा मीमांसकों के अतिरिक्त प्रायः समस्त दार्शनिक योग्य प्रत्यक्षा को
स्वीकार करते हैं । भावनाप्रमर्श से अतीत, अनागत, सूदन, व्यवहित विषयों का
प्रत्यक्षात्मक ज्ञान योग्यों को होता है । परन्तु, वह लौकिक प्रत्यक्षा से भिन्न
नहीं है । योग्यों को वर्तमान विषयों का होने वाला ज्ञान प्रत्यक्षात्मक नहीं
है क्योंकि प्रत्यक्षात्मक ज्ञान को सत्त्वगुणयोग्य तथा विषयानुष्कम्भनक्य होना
आवश्यक है । ठीक उसी प्रकार जैसे अश्लिषित वस्तु की बारम्बार स्मृति होने पर

१. सुरमि कन्दनमित्वादिज्ञानमपि कन्दनसङ्घादिऽपरोक्षम्, सौरमसि परोक्षम्,
सौरमस्य क्तुरिन्द्रियाद्योग्यत्वा योष्यत्ववदितस्य निरुक्तलक्षणास्याभावात् ।

- वे० प०, पृ० ६९

२. अतीतानागतोऽप्यर्थे सूदनं व्यवहितेऽपि च ।

प्रत्यक्षा योग्यताभिष्टं कैरिक्तमुक्तत्वात्मानमपि ॥ - उक्तो० वा०, पृ० २६

३. विषयानुष्कम्भत्वमस्ति तत्र तान् प्रति ।

मविष्यत्त्वस्य वा वैतौक्यद्वारास्त्वैवमिवादिता ॥

- वही २०

भी अतीतविधायक होने के कारण योगियों के मत से भी प्रत्यक्षरूप नहीं होती ।
 किस प्रकार 'प्रातिमज्ञान' को जनसाधारण प्रत्यक्ष या अन्य कोई प्रमाण नहीं
 मानते उसी प्रकार योगिज्ञान की प्रसिद्धि ठोक में प्रत्यक्ष या अन्य किसी प्रमाण
 के रूप में नहीं है वतः योगिज्ञान न तो प्रत्यक्ष है और न कोई अन्य प्रमाण ।
 योगिज्ञान तथा प्रातिमज्ञान इन दोनों में से किसी के भी सत्सम्प्रयोग न होने के
 कारण दोनों में प्रत्यक्षता नहीं है। बाह्यकार को योग्य प्रत्यक्ष ही अभीष्ट
 नहीं है तो उसके लिए आवश्यक योग्य सन्निकर्ष की क्या आवश्यकता ।

अस की एकमात्र सत्ता में विश्वास रखने वाले वेदान्तियों ने भी
 योग्य प्रत्यक्ष को स्वीकार किया है । वेदान्तपरिभाषा में इसका पुनः उल्लेख
 उप्राप्त है ।

छोकि सन्निकर्षों की स्वीकृति तथा लोकि सन्निकर्षों की
 स्वीकृति वेदान्तियों तथा मादृमीमांसकों का साम्य बताती है जो वेदाधिकों से
 नितान्त भिन्न है । जहाँ वेदान्तियों तथा मादृमीमांसकों को लोकि सन्निकर्ष
 समान्य है वहीं वेदाधिक छोकि तथा लोकि सन्निकर्षों की स्वीकार कर प्रत्यक्ष
 के छोकि तथा लोकि वेदके मानते हैं ।

१. वेदाम्यतमानेऽर्थे वा नामोत्पद्यते मतिः ।

प्रत्यक्षं वा तत्तत्स्वैव नामिहाभ्युपगतादिवत् ।।

- श्रुती० भा०, पृ० ३० -

२. ब्रह्मसूत्रसिद्धि, पृ० २६४

२.५ (ग) प्रत्यक्षा के मेद

आचार्य कुमारिल मट्ट 'निर्विकल्पक' तथा 'सविकल्पक'—प्रत्यक्षा के दो मेद स्वीकार करते हैं। बौद्ध धर्मे में निर्विकल्पक को ही प्रत्यक्षा माना गया है जबकि वेदाकरण सविकल्पक प्रत्यक्षाभात्र को ही मान्यता देते हैं। वेदान्त-परिभाषा में निर्विकल्पक तथा सविकल्पक रूप से प्रत्यक्षा को भी द्विविध माना गया है किन्तु माट्ट की भाँसकों से निर्विकल्पक प्रत्यक्षा के विषय में इसकी पर्याप्त भिन्नता दृष्टिगत होती है। वेदान्तपरिभाषाकार चर्मराव ने ज्ञान का प्रत्यक्षा तो माना ही है साथ ही विषय का भी प्रत्यक्षा माना है। इस प्रकार ज्ञानगत प्रत्यक्षा तथा विषयगत प्रत्यक्षा का उल्लेख प्राप्त होता है, जिसका विस्तृत विवेक प्रस्तुत किया जा चुका है। वेदान्तपरिभाषा में निर्विकल्पक तथा सविकल्पक प्रत्यक्षा के अतिरिक्त प्रत्यक्षा के पुनः दो मेद— बीजसाक्षी प्रत्यक्षा तथा ईश्वरसाक्षी प्रत्यक्षा भी प्राप्त होता है। प्रकारान्तर से प्रत्यक्षा को इन्द्रियजन्य तथा इन्द्रियजन्य भी बतलाया गया है।

२.५.१ निर्विकल्पक तथा सविकल्पक —

कुमारिल ने निर्विकल्पक ज्ञान को बुद्धवस्तुविषयक बतलाया है। बुद्ध वस्तु से उत्पन्न प्राथमिक जाहोक्ता ज्ञान को निर्विकल्पक कहते हैं जो मातृक ज्यवा मुक्त व्यक्ति के ज्ञान के समुद्र होता है। इस ज्ञान में उस समय ~~ज्यवा~~ 'विशेष' ज्यवा विज्ञान समान व्यक्तियों में भिन्नत्व प्रतीत होता है तथा 'सामान्य'—विज्ञान विभिन्न व्यक्तियों में एकाकारता की प्रतीति होती है — कोई भी मातृक नहीं होता है। ज्यवा 'सामान्य' तथा 'विशेष' इन दोनों में से कोई भी निर्विकल्पक ज्ञान में मातृक नहीं होता है। इन दोनों के आधारभूत व्यक्ति का ही ज्ञान होता है।

१. व्यक्ति स्वाहोक्ता ज्ञान प्रथम निर्विकल्पकम् ।

मातृकया विमुक्तं विज्ञानं बुद्धवस्तुम् ॥

है ।^१ इस प्रकार, माट्टू बीमांसकों ने माना है कि प्रथम इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के अनन्तर ही सामान्य, विशेष के विभाग से रहित सम्मुख वस्तुमात्र गोचरज्ञान निर्विकल्पक ज्ञान है ।

बौद्धों ने वात्स्यायिसम्बन्ध से रहित तथा मृम से निम्न ज्ञान की प्रत्यक्षा मानते हुए निर्विकल्पक को ही प्रत्यक्षा माना है क्योंकि सविकल्पक में वात्ति का सम्बन्ध रहता है जबकि निर्विकल्पक में वात्स्यादि का सम्बन्ध नहीं रहता है अतः निर्विकल्पक ही प्रत्यक्षा है, सविकल्पक नहीं । कुमारिष्ठ ने इस मत का सङ्कटन किया है । उनके अनुसार 'निर्विकल्पक ही प्रत्यक्षा होता है' यह नियम नहीं है । सविकल्पक भी इन्द्रियव्यापार के रहते हुए ही उत्पन्न होता है अतः यह भी प्रत्यक्षा होना । इन्द्रियार्थसन्निकर्ष होने के कारण सविकल्पक की प्रत्यक्षाता भी सिद्ध है ।

बौद्धों के विपरीत वैवाकरणां ने सविकल्पकमात्र को ही प्रत्यक्षा माना है । आचार्य मतृहरि के अनुसार -- ऐसा कोई ज्ञान नहीं है जिसमें शब्द का अनुगम नहीं है । समस्त ज्ञान शब्दानुविद्ध होता है । सभी ज्ञानों में शब्दरूप विशेषण का भाव होने से, सभी ज्ञानों में विशेषणता एवं विशेष्यता का भाव होने से कोई भी ज्ञान निर्विकल्पक नहीं हो सकता है क्योंकि निर्विकल्पक में विशेषणता तथा विशेष्यता का अनुपादन ही नहीं होता है । इस प्रकार, सभी ज्ञान सविकल्पक हैं, निर्विकल्पक नहीं । वैवाकरणां का यह मत भी सङ्कटनीय है क्योंकि सविकल्पक ज्ञान

१. न विशेषो न सामान्यं तदानीमनुयते ।

तयोराभात्पूता तु प्यकिरेवावसीयते ॥ - श्लो० बा०, पृ० ११३

२. प्रत्यक्षाग्रहणं यदु त्रिह नादेरविकल्पमाह ।

तन्नेष्टत्वाह विकल्पत्वाप्यर्थोपकारिणः ॥ - श्लो० बा०, पृ० १११

३. न सौऽस्ति प्रत्यक्षो लोके यः सदानुमादुते ।

अनुविद्धमि ज्ञानं क्व शब्देन भासते ॥

- बा० प० (का० १२३) पृ० २०८

से पूर्व ही कुछ वस्तु को विषय करने वाला, इन्द्रियार्थबोध्य ज्ञान उत्पन्न होता है। इस ज्ञान में व्याप्ति तथा अनुप्ति का बोध नहीं होता केवल व्यक्तिगत का ही बोध होता है। यह ज्ञान बाह्य या ^{ने} ^{प्राप्त} ^{की} ^{प्राप्ति} होता है। निर्विकल्पक में सामान्य तथा विशेष का स्वरूप तो प्रकाशित होता है किन्तु 'यह सामान्य है' तथा 'यह विशेष है' - इस रूप से कभी भी ज्ञान नहीं हो पाता है।

बौद्ध दार्शनिक निर्विकल्पक का विषय केवल स्वच्छाणरूप विशेष वस्तु को मानते हैं जबकि न्याय-वैशेषिक सामान्य तथा विशेष की प्रकार के पदार्थ को निर्विकल्पक ज्ञान का विषय मानते हैं। कुमारिल के मत में न सामान्य महान् सत्ता बादि विषय है तथा न विशेष ही विषय है वरन् सम्बन्धाकार वस्तु ही निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का विषय है। न्याय-वैशेषिक तथा बौद्धों के निर्विकल्पक की अपेक्षा कुमारिल के निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में यह विशिष्टता है कि कुमारिल निर्विकल्पक ज्ञान से व्यवहार भी मानते हैं। उनके अनुसार, पक्षियों तथा बाघों का समस्त व्यवहार निर्विकल्पक ज्ञान से ही होता है। यह प्रथम दण्ड में उत्पन्न ज्ञान है जिसके बाद ही सविकल्पक ज्ञान होता है।

निर्विकल्पक ज्ञान के उदाहरण के विषय में वेदान्त का अन्य शास्त्रों से विशेष मतभेद नहीं है किन्तु निर्विकल्पक से होने वाले अविबोध के विषय में अन्य समस्त मतों से वेदान्त की भिन्नता है। वेदान्तिकों का यह निर्विकल्पक साधारण का ज्ञान है जो अन्य शास्त्रों की अपेक्षा अधिक सूक्ष्म तथा अमूर्त है। सविकल्पक के विपरीत निर्विकल्पक में संस्कारित ज्ञान होता है। वेदे — 'यह यही

१. अस्मिन् स्वाच्छाणं ज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।

बाह्यप्राप्तियुक्तं विज्ञानं ह्यवस्तुतः ॥

- शब्दो बा० पृ० ११२

न विशेषो न सामान्यं तदानीमनुबोधे ।

तदोराभासुता तु व्यक्तिबोधधीवते ॥

- यही . ११३

देवदत्त है 'कथमा' 'तुम यही हो' । 'सोऽयं देवदत्तः' इस वाक्य में 'सः' का अर्थ है तत्काल विशिष्ट एवं तत्स्थानविशिष्ट तथा 'अयं' का अर्थ है वर्तमानकाल-विशिष्ट तथा वर्तमानदेशविशिष्ट देवदत्त । इस स्थल पर अतीतकाल तथा अतीतदेश से विशिष्ट देवदत्त वर्तमानकालविशिष्ट तथा वर्तमानदेशविशिष्ट देवदत्त से अविन्न है— यदि ऐसा बोध होता तब तो इसे अधिकल्पक ज्ञान माना जा सकता था, किन्तु यहाँ पर बिना विशेषण सम्बन्ध का ज्ञान होता है, अर्थात् केवल देवदत्तमात्र की ही प्रतीति होती है किसी विशेषण से विशिष्ट देवदत्त की नहीं । इसी प्रकार, 'तत्त्वमसि' में भी केवल केतन्व्यमात्र का ही बोध होता है । यहाँ तत् का अर्थ परोक्षत्व, लक्षित्व से विशिष्ट केतन्व तथा 'त्वम्' का अर्थ अल्पकाल से विशिष्ट केतन्व है । अधिकांश वेदान्त-शास्त्रिकों ने इन दोनों विरुद्धताओं पर परिहार मानत्यागच्छाणा से किया है । मानत्यागच्छाणा से ही विशेषणांश को छोड़कर केवल केतन्व का बोध होना माना गया है । किन्तु वेदान्तपरिभाषाकार चर्माम महावाक्यों में मानत्यागच्छाणा (अद्वयवृत्ताणा) की गति नहीं मानते हैं । उनके अनुसार, 'तत्' तथा 'त्वम्' यहाँ का छद्मार्थ 'केतन्व' इस ज्ञान का विषय होता है । उस वाक्य से अन्तःकरण की वृत्ति बनती है अतएव छद्म केतन्व तथा वृत्त्यवच्छिन्न केतन्व का ज्ञेय होता है । इस ज्ञेय के कारण ही 'तत्त्वमसि' ज्ञान का निर्विकल्पक प्रत्यक्षत्व होता है । 'तत्त्वमसि' ज्ञान पर लक्षित्व, किञ्चित्कालत्व— अकालत्व, कालीन इत्यादि से विशिष्ट वस्तु का ज्ञेय है— यह ज्ञान नहीं होता क्योंकि दोनों विरुद्धमेक हैं । केतन्वमात्र का ही ज्ञान होता है । अतः यह भी निर्विकल्पक ज्ञान हुआ । प्रत्यक्ष का विषय साक्षात्त्व ही है । यदि यह कहें कि यहाँ 'यह' तथा 'वह' का सम्बन्ध उद्देश्य नहीं है बरन् अलक्ष्यार्थबोध ही प्रयोज्य है तो अत्युक्ति नहीं । इस पर, यदि पूर्णतः यह ठंका करें कि 'सोऽयं

१. निर्विकल्पकं तु संन्यासिनास्तिज्ञानम् । अथा - सोऽयं देवदत्तः, तत्त्वमसी-
त्यादिवाक्यकथनान् ।

- वे० प०, पृ० ८६

२. द्रष्टव्य 'वेदान्तसारः' ।

वेवदतः' तथा 'तत्त्वमसि' इत्यादि तो वाक्यकथ्य ज्ञान होने से शक्य हैं, प्रत्यक्ष नहीं क्योंकि प्रत्यक्ष तो इन्द्रियकथ्य ज्ञान को कहते हैं - तो यह शङ्क्य गत नहीं है । क्योंकि ज्ञान के प्रत्यक्ष में इन्द्रियकथ्यता प्रयोजक नहीं है वरन् योग्यवर्तमान-विषयावच्छिन्न केतव्य का प्रमाणकेतव्य के साथ अभिन्न होना ही प्रयोजक है । अतः 'सोऽयं वेवदतः' इस वाक्यकथ्यज्ञान से भी सम्मिकृष्ट वस्तु को विषय करने के कारण अन्तःकरण की वृत्ति का बाहर निकलना स्वीकार किया गया है । ऐसा मानने पर वेवदधावच्छिन्न केतव्य तथा वेवदधाकारवृत्त्यवच्छिन्न केतव्य का ज्ञेय होने से 'सोऽयं वेवदतः' यह वाक्यकथ्यज्ञान तथा 'तत्त्वमसि' इत्यादि भी प्रत्यक्ष ही हैं क्योंकि इस ज्ञान में प्रमाता का ही विषय होने से दोनों का ज्ञेय है ही-अतः कोई दोष नहीं है । यदि कोई यह वादोप करे कि वाक्यकथ्य ज्ञान तो उस वाक्य में स्थित प्रत्येक पदों के अर्थ के संज्ञा को विषय करता है अतः पदार्थ संज्ञाविनाही होने के कारण अविकल्पक ही होगा निर्विकल्पक नहीं -- यह भी उक्ति नहीं है क्योंकि वाक्यकथ्य ज्ञान पदार्थ संज्ञा को विषय करता है यह नियम नहीं है । यदि ऐसा होता तो अनभिमत संज्ञा भी वाक्यकथ्य ज्ञान का विषय होने लगेंगी । किन्तु वाक्यकथ्यज्ञानविषयत्व में तात्पर्यविषयत्व को ही नियामक मानना चाहिए । अर्थात् जिसमें वक्ता का तात्पर्य होता है, वही वाक्यकथ्यज्ञान का विषय

१. न हि इन्द्रियकथ्यत्वं प्रत्यक्षात्मे तन्म वृत्तितत्वात् । किन्तु योग्यवर्तमान-विषयकत्वे सति प्रमाणकेतव्यस्य विषयकेतव्याभिन्नत्वमित्युक्तम् ।

- वे० प०, पृ० ८७

२. तथा न सोऽयं वेवदत इति वाक्यकथ्यज्ञानस्य सम्मिकृष्टविषयतया परिनिःसृतान्तःकरणवृत्त्यभ्युपगमेन वेवदधावच्छिन्नकेतव्ययोत्पेदेन सोऽयं वेवदत इति वाक्यकथ्यज्ञानस्य प्रत्यक्षात्त्वम् । एवं तत्त्वमसी-त्यादिवाक्यकथ्यज्ञानस्यापि । तत्र प्रमातृत्वे विषयतया तदुपमानेयस्य सत्त्वात् ।

- वे० प०, पृ० ८७

होता है ।

बौद्ध महायानिष्ठों के अतिरिक्त अन्य समस्त बार्हृगिक-सम्प्रदायों ने सविकल्पक प्रत्यक्षा माना है जिसके स्वरूप के विषय में भी मतभेद नहीं है । सामान्यतः यह माना जाता है कि यह प्रत्यक्षा निर्विकल्पक प्रत्यक्षा के अनन्तर होता है । इससे महायानियों का व्यवसायात्मक तथा निरव्यात्मक ज्ञान होता है । कुमारिल ने निर्विकल्पक के अनन्तर वात्यादि चर्माँ से युक्त व्यवसायात्मक ज्ञान को सविकल्पक प्रत्यक्षा माना है । सविकल्पक प्रत्यक्षा के विषय में श्लोकमतिक में कहा गया है कि निर्विकल्पक के पश्चात् उसी वस्तु का (निर्विकल्पक ज्ञान से मुहीत) वाति-नामादि के साथ किं सविकल्पक बुद्धि के द्वारा ग्रहण होता है उस सविकल्पक ज्ञान को भी प्रत्यक्षा माना जाता है । इस प्रकार, श्लोकमतिक में ज्ञान के क्रम में पहले निर्विकल्पक ज्ञान होता है तत्पश्चात् सविकल्पक ज्ञान । किन्तु, वेदान्त में यह क्रम उल्टा है । उनके अनुसार पहले सविकल्पक ज्ञान होता है तत्पश्चात् निर्विकल्पक ज्ञान होता है । वेदान्तपरिभाषा में विशेषण, विशेष्य तथा उन दोनों के संबंधों को विषय करने वाले ज्ञान को सविकल्पक कहाया गया है, जैसे - 'मैं घट को जानता हूँ ।' विकल्प का अर्थ ही संबंध होता है और इस संबंधों को विषय करने वाले ज्ञान को सविकल्पक ज्ञान कहा जाता है । इस ज्ञान में अग्रिम विशेषण तथा विशेष्य का ग्रहण होता है तत्पश्चात् विशेषण विशेष्य के सम्बन्ध का भी ज्ञान

१. ननु वाक्यवचनज्ञानस्य पदार्थसंज्ञाविनाशितया क्वं निर्विकल्पकत्वम् । उच्यते । वाक्यवचनज्ञानविषयत्वे हि न पदार्थसंज्ञात्वं तन्मन्, अनभिमतसंज्ञात्वापि वाक्यवचनज्ञानविषयत्वापत्तेः, किन्तु तात्पर्यविषयत्वम् । ६७-८-८२

२. ततः परं पुनस्तु नैवात्यादिभिर्विवा ।
मुक्तावलीवते सापि प्रत्यक्षात्वेन सम्पत्ता ॥

- श्लो० वा०, पृ० १२०

३. एव सविकल्पकं वैशिष्ट्यज्ञानमाशितानं यथा पटवर्गं जानामीत्यादि ज्ञानम् ।

- वै० प०, पृ० ८६

होता है। इसी को लैंगविगाद्विज्ञान (वैशिष्ट्यावगाद्विज्ञान) भी कहा जाता है। इस ज्ञान में विशेषण, विशेष्य तथा दोनों के सम्बन्ध का ज्ञान होता है। यथा 'घटः' इस ज्ञान में घट, घटत्व तथा इन दोनों का सम्बन्ध सम्बन्ध — ये तीनों ही विषय हैं, इसीलिए यह सविकल्पक ज्ञान है। इसी प्रकार; 'घटमहं जानामि' इस ज्ञान में भी घट रूप विशेषण से विशिष्ट ज्ञान का ग्रहण होने से इसे भी वैशिष्ट्यावगाद्विज्ञान कहते हैं। 'घटमहं जानामि' घट को मैं जानता हूँ अर्थात् घट ज्ञान बाछा मैं हूँ — इस ज्ञान में जहाँ पर वाच्य आत्मा विशेष्य है और ज्ञान विशेषण होने से प्रकार है। ध्यातव्य है कि नैवाधिक 'घटमहं जानामि' इस ज्ञान को अनुपपत्तय मानते हैं क्योंकि इसमें विषय के साथ ज्ञान का भी प्रत्यक्ष होता है अतः यह ज्ञान का ज्ञान है।

अद्वैत वेदान्त निर्विकल्पक द्वारा 'सर्वोऽहं केवदचः' वाक्य में तादात्म्य से अलङ्कार्य बोध कराता है और यह तब तक सम्भव नहीं है जब तक सविकल्पक प्रत्यक्षा द्वारा पहले केवदच व्यक्ति का ज्ञान न हो जाय। इस प्रकार, अद्वैत वेदान्त में निर्विकल्पक ज्ञान के विषय में न्याय, वैशेषिक तथा मीमांसा के विम्वता स्पष्ट उपात्त होती है। अद्वैत वेदान्त का यह निर्विकल्पक प्रत्यक्षा स्वतः प्रत्यक्षा है जिससे प्रकाशनाय किसी अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं है। इसी कारण यह कुछ वेदान्त का ही ग्राहक है।

वेदान्त के निर्विकल्पक प्रत्यक्षा के विषय में यह आरोप करना कि यह ज्ञान स्मृति है, प्रत्यक्षा नहीं — अशुभ नत है। यह आरोप निराधार है क्योंकि 'सर्वोऽहं केवदचः' यह वाक्य प्रत्यक्षा पर आधारित है। इसमें निहित तादात्म्य का न तो अनुमान होता है और न ही स्मरण वस्तु अपरोक्ष रूप में प्रत्यक्षा होता है, जैसे - केवदच का प्रत्यक्षा होता है। स्मरण तो तब माना जा सकता था जब उसका रूप इस प्रकार का होता — कब देखा हुआ व्यक्ति वही है जिसकी परती देखा गया था। अतः वेदान्त में अलङ्कार्यबोध के लिए ही निर्विकल्पक प्रत्यक्षा को माना गया है क्योंकि अलङ्कार्य से ही बीच-प्रतीक प्रतिपादित होता है।

२.५.२ बीवसाक्षी तथा ईश्वरसाक्षी—

वेदान्तपरिभाषा में सविकल्पक तथा निर्विकल्पक भेद से प्रत्यक्ष ज्ञान दो प्रकार का बतलाया गया है। दोनों ही स्थलों पर ज्ञान तो केतन्विरूप एक ही है। उसी केतन्वरूप ज्ञान का पुनः द्विविध प्रकार बतलाया गया है — बीवसाक्षी तथा ईश्वरसाक्षी। बीवसाक्षी प्रत्यक्ष तथा ईश्वरसाक्षी प्रत्यक्ष क्या है ? — यह जानने से पूर्व बीव तथा बीवसाक्षी, ईश्वर तथा ईश्वरसाक्षी का ज्ञान होना आवश्यक है। अतः वेदान्त में साक्षी का ही मुख्यरूपेण प्रतिपादन हुआ है किन्तु प्रमाणों के समर्थन में केवल प्रत्यक्ष प्रमाण से सम्बद्ध साक्षी का स्वरूप विवेचनीय है जिसका संक्षिप्त वर्णन किया जा रहा है।

साक्षीस्वरूप-विवर्तन :—

वेदान्तपरिभाषा में बीव तथा बीवसाक्षी एवं ईश्वर तथा ईश्वरसाक्षी के भेद को प्रदर्शित करने के लिए 'विश्लेषण' तथा 'उपाधि' को माना गया है। विश्लेषण उसे कहते हैं जो कार्य से सम्बद्ध हो, वर्तमान हो तथा अन्य वस्तुओं से उसका भेद प्रदर्शित करता हो जैसे — 'रूपविशिष्ट घट अनित्य है'। इस उदाहरण में घट (विश्लेष्य) का विश्लेषण 'रूप' है, जो घट से सम्बद्ध है, वर्तमान है तथा घट से भिन्न घटादि पदार्थों की व्यावृत्ति भी करता है। 'उपाधि' वह है जो कार्यान्वयी तो नहीं होती किन्तु वर्तमान तथा वस्तुव्यावर्ती होती है। इस प्रकार उपाधि की यह विशेषता है कि वह वस्तु के साथ नहीं रहती किन्तु वह उस वस्तु को अन्य वस्तुओं से पृथक् कर देती है। जैसे — कर्मेष्टुष्टि से अविज्ञान आकाश भोग है। आकाश निरवयव है तथा कर्ण अवयव सावयव — इन दोनों का सम्बन्ध नहीं हो सकता फिर भी 'कर्मे' उपाधि आकाश को महाकाश से व्यावृत्त करती है — अतः, 'कर्मेष्टुष्टि' उपाधि है तथा 'रूप' विश्लेषण है। इसी उपाधि को मेधाधिकों ने परिचायक कहा है। उनके अनुसार परिकल्प

१. विश्लेषणं च कार्यान्वयी व्यावर्तकम् । उपाधिरय कार्यान्वयी व्यावर्तकी वर्तमानवत् । रूपविशिष्टो घटो नित्य इत्यत्र रूपं विश्लेषणम् । कर्मेष्टुष्ट्य-
विवर्तनं कर्णः सौमनस्यम कर्मेष्टुष्ट्युपाधिः । अनेनोपाधिरुपाधिः
परिचायकः परिचायकः ।

कराने वाला स्वयं वहाँ विद्यमान होता है एवं समीपस्थ वस्तु का परिचय कराता है परन्तु उस वस्तु के साथ छूटता नहीं है ।

बीजसाक्षी—

बीज एवं बीजसाक्षी का मैद अन्तःकरण द्वारा होता है क्योंकि जब अन्तःकरण विज्ञेयता से विशिष्ट केतन्य होता है तो वह 'बीज' कहलाता है तथा अन्तःकरण उपाधि से उपहित केतन्य को बीजसाक्षी कहते हैं । एक ही अन्तःकरण का विज्ञेयतात्व तथा उपाधित्व मैद से बीज तथा बीजसाक्षी का मैद हो जाता है ।

इस विषय में यह शङ्क का की जाती है कि अन्तःकरण को उपाधि मानना उचित नहीं है क्योंकि अन्तःकरण से अविच्छिन्न बीजरूपी प्रमाता वृत्तियों की सहायता से वृत्ति द्वारा विषयों का ज्ञान कर लेता है । उसे विषय के ज्ञान के लिए साक्षी की सहायता की आवश्यकता नहीं है । इस शङ्क का के समाधानार्थ वेदान्तपरिभाषाकार कहते हैं कि अन्तःकरण अविषय का कार्य होने से वह है अतः वह विषय का प्रकाशन नहीं कर पाता । प्रत्येक प्राणि नवीन वृत्तियों की उत्पत्ति होने से उनसे अविच्छिन्न केतन्य भी पुनः-पुनः होने बिना समस्त विषयों का ज्ञान सम्भव ही न हो सकेगा क्योंकि वृत्तियों उत्पन्न होती रहेंगी । ऐसी स्थिति में प्राणिक वृत्तियों से कोई लाभ नहीं है । प्रमाता तो अन्तःकरण से अविच्छिन्न होता है अतः उसको तीनों काष्ठों का ज्ञान करने के लिए दूसरे की सहायता बाह्ये वीर यही सहायक 'साक्षी' है । यह 'साक्षी' ज्ञा से अविच्छिन्न है । इसी कारण

१. तस्य प्रत्यक्षां पुनर्दिविषं बीजसाक्षिं ईश्वरसाक्षिं वेति । तत्र बीजो नामान्तःकरणावच्छिन्नं केतन्यम् । तत्साक्षिं तु अन्तःकरणोपहितं केतन्यम् । अन्तःकरणास्य विज्ञेयतात्वोपाधित्वाम्बान्त्योनेयः ।

— वे० प०, पृ० ६८

२. प्रकृते चान्तःकरणास्य बहुधा विषयनासकत्वाद्योनेन विषयनास-केतन्योपाधित्वम् ।

— वे० प०, पृ० १००

से अन्तःकरण की उपाधि मानना उचित एवं आवश्यक है । इस पर यदि पूर्वपक्षी यह वादोप करे कि जब साक्षी ब्रह्म से अभिन्न है तब तो वह स्वयं प्रकाश तथा एक हुआ । और एक माननेपर यदि एक बीज दो विषय का ज्ञान हो गया तब तो क्षी को विषयज्ञान हो जाएगा और इस प्रकार साक्षी की एकता मानने पर भेद व्यक्ति से बानी गयी वस्तु का अनुसन्धान भेद को होने छेगा । इसके समाधानार्थ चर्चराय का कथन है कि प्रत्येक बीज का साक्षी भिन्न-भिन्न माना जाता है ।

ईश्वरसाक्षी—

यिस प्रकार अन्तःकरण से विशिष्ट बीज तथा अन्तःकरणीय-हित बीजसाक्षी है उसी प्रकार मायाविशिष्ट ईश्वर तथा मायोपहित ईश्वरसाक्षी होता है । यहाँ ईश्वरसाक्षी का मेक 'माया' उपाधि है जबकि बीजसाक्षी का मेक अन्तःकरण उपाधि है । मायोपहित चैतन्यरूप ईश्वरसाक्षी एक ही है अनेक नहीं क्योंकि माया उपाधि भी एक ही है । ध्यातव्य है कि बीजसाक्षी की अन्तःकरण उपाधियाँ पुष्क-पुष्क तथा अनेक हैं, इसी कारण बीजसाक्षी भी अनेक हैं । 'हन्द्रो मायाभिः पुरुष इति' इस मुक्तिकन में प्रयुक्त 'मायाभिः' बहुवचन से प्रयोग से माया को अनेक मानकर उससे उपहित ईश्वरसाक्षी को भी अनेक मानना असङ्गत है क्योंकि 'मायाभिः' में बहुवचन का प्रयोग 'माया' को बहुविध प्रति-पादित नहीं करता बल्कि माया की अनेक शक्तियों का बोधक है । व्यवहार में दृष्ट है कि अग्नि में दाहक तथा प्रकाशक बादि अनेक शक्तियाँ होती हैं उसी प्रकार माया में भी काहू के विभिन्न कार्यों को देखकर सर्वत्र शक्तियों को माना गया है । अन्तःमाया में उत्पन्न, रच तथा लय गुण के अभिप्राय से बहुवचन प्रयुक्त है ।

१. अं च बीजसाक्षी प्रत्यात्मं नाना । एकमे भेदावगते । वेदस्याप्यनुसन्धान-प्रसङ्गः । - वे० प०, पृ० १००

२. ईश्वरसाक्षि तु मायोपहितं चैतन्यम् । - वे० प०, पृ० १०२

३. चैतन्यम् । तदुपाधिसूक्ष्माभावात् एकत्वात् । - वे० प०, पृ० १०२

४. 'हन्द्रो मायाभिः पुरुष इति' इत्यादिभूतो मायाभिरिति बहुवचनस्य मायानवशक्तिविशेषाभिप्रायतया मायानवशक्त्यवरकस्तमोरूपमुपाधिरावतया बोधकः ।

माया के एकत्व की पुष्टि अन्य भक्तियों भी करती हैं । 'मायां तु प्रकृतिं विषाम्भावयितुं तु महेश्वरम्' (श्वे० ४।१०) में 'माया' एकत्व में प्रयुक्त है अतः एक है । अपि च, 'अवामेकां लोहितकुल-कृष्णां बन्धीः प्रवास्युक्तानां सखाः ॥' (श्वे० ४।५) में 'एकां' कहकर माया के एकत्व की प्रतिपादित किया गया है । अतः मायोपहित केतन्त्र भी एक ही है । यह 'ईश्वर-साक्षी' है तथा अनादि है क्योंकि उसकी उपाधि माया अनादि है तथा एक है । माया है अवच्छिन्न या विशिष्ट को परमेश्वर कहते हैं । यह परमेश्वर माया के गुणों के भेद से ज्ञाता, विष्णु तथा महेश नाम से जाना जाता है । माया के सत्त्व, रज तथा तम— इन तीन गुणों के कारण पर परमेश्वर ज्ञाता, विष्णु तथा शंकर आदि रूपों में प्रकट होता है ।

ईश्वरसाक्षी अनादि है किन्तु ईशान आदि को अविवक्षित करने वाली भूषि के साक्षि होने के कारण उससे उपहित केतन्त्र के भी साक्षि होने की संज्ञा उत्पन्न होती है । किन्तु, ऐसा मानना उचित नहीं है क्योंकि माया में साक्षित्व उपाधि के कारण ही है वस्तुतः नहीं । माया तो स्वरूपतः अनादि है अतः ईश्वरसाक्षी भी अनादि हुआ । वही प्रकार अन्तःकरण की भूषि भी साक्षि

१. 'मायां तु प्रकृतिं विषाम्भावयितुं तु महेश्वरम् ।' श्वे० ४।१० 'अवामेकां लोहित-कुलकृष्णां बन्धीः प्रवास्युक्तानां सखाः । बन्धो लोको पुनमाणाऽमुले कशात्वेनां मुक्तलोकायवोऽन्धः ॥' श्वे० ४।५..... इत्यादि भुक्तिमुक्तिभु-एकत्वमयेन तात्त्वानुशीलेन मायाया एकत्वं निरवीक्यते । तत्त्वतः तदुपहितं केतन्त्रम् ईश्वरसाक्षि तत्त्वानादि तदुपाधेर्मायाया अनादित्वात् । मायावच्छिन्नं केतन्त्रं परमेश्वरः, मायाया विज्ञेयभावे ईश्वरत्वमुपाधित्वे साक्षित्वमिति ईश्वरत्वसाक्षित्वबीजः, न तु धर्मिणोरीश्वरतत्त्वादिनाः स च परमेश्वर ह्योऽपि स्वोपाधिमुक्तमायानिष्ठवत्परमत्वमोणुणमैवेन प्रतिबिम्बुमहेश्वर इत्यादिप्रत्ययान्वतां जनते ।

है किन्तु यह उपाधिरूप से सादि है, वस्तुतः नहीं। अतः जीवसाक्षी भी अनादि और अनेक है तथा ईश्वरसाक्षी अनादि तो है किन्तु अनेक नहीं, वरन् एक है। वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि विषय प्रकार विषय तथा इन्द्रिय सन्निकर्षे आदि कारणों से जीव के उपाधिरूप अन्तःकरण में विभिन्न वृत्तियों उत्पन्न होती हैं उसी प्रकार कृत्रमान प्राणिजों के कर्म संस्कार के कारण परमेश्वर की उपाधिरूप भावा में विशेष वृत्तियों उत्पन्न होती हैं कि इस समय सृष्टि करनी चाहिये, इसका पाठन तथा संसार करना चाहिये। ये वृत्तियाँ सादि हैं अतः उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्य भी सादि कदाता है। इस प्रकार, साक्षी के द्विविध होने से प्रत्यक्षज्ञान भी द्विविध हुआ।

२. ५. ३. ज्ञेयगत तथा ज्ञप्तिगत—

विषयगत तथा ज्ञानगत प्रत्यक्ष का विस्तृत विवेक किया जा चुका है अतः उसके पुनर्लेख की आवश्यकता नहीं है। इसमें से ज्ञानगत प्रत्यक्ष का सामान्य कदापि 'चैतन्य' ही है और यह चैतन्यरूप ज्ञान स्वप्रकाश है, प्रत्यक्षरूप है। केवल प्रत्यक्षज्ञानस्थल पर ही 'ज्ञान' को प्रत्यक्ष माना गया है— ऐसी बात

१. नन्वीश्वरसाक्षीणादित्ये 'ज्ञेयगत ननुस्वा प्रभावेन' (भा० ६।२।१) इत्यादिना सृष्टिकृत्समये परमेश्वरस्यानन्तुष्मीषाणामुच्यमानं क्यमुच्यते ? उच्यते । यथा विषयेन्द्रियसन्निकर्षादिकारणवहेन जीवोपाध्यान्तःकरणस्य वृत्तेषां वाक्यैः, तथा कृत्रमानप्राणिकर्महेन परमेश्वरोपाध्मिभूतभावाया वृत्तिविहेना इदमिदानीं सृष्टव्यमिदमिदानीं पाठयितव्यमिदमिदानीं संवर्तव्य-वित्वाभाकारा वाक्यैः । साक्षां च वृत्तीनां सादित्वात्प्रतिबिम्बतं चैतन्यमपि सादीत्युच्यते । एवं साक्षिद्वैविध्येन प्रत्यक्षज्ञानद्वैविध्यम् । प्रत्यक्षार्थं च ज्ञेयगतं ज्ञप्तिगतं चेति निरूपितम् ।

- वे० प०, पृ० १०८

२. तत्र ज्ञप्तिगतप्रत्यक्षत्वस्य सामान्यकदापि चैतन्यमेव ।

- वे० प०, पृ० १०९

नहीं है। अनुमान, उपमानादि सभी स्थलों पर ज्ञान स्वाज्ञ से प्रत्यक्ष है क्योंकि वह साक्षात् है। 'पर्यतो वह्निमान्' इत्यादि अनुमितिस्थल पर भी वह व्यापार वृत्ति से उपहित चैतन्यरूप ज्ञान अपने अंत में स्वप्रकाश होने के कारण सर्वे प्रत्यक्ष ही है। ज्ञानांश में सभी ज्ञानों को प्रत्यक्ष मानना चाहिए। वह अस्मित-प्रत्यक्ष का स्वरूप है जो सभी प्रमात्रों में सामान्य रूप से घट सकता है किन्तु ज्ञेयत-प्रत्यक्ष का स्वरूप सभी प्रमात्रों में भिन्न है इसी कारण प्रत्यक्ष से भिन्न प्रमात्रों में प्रत्यक्ष शब्द का व्यवहार नहीं होता है। अतः विषयभेद से प्रत्यक्षादि प्रमात्रों में भेद माना जाता है। जहाँ पर विषय तथा इन्द्रियों के सम्बन्ध के बिना ही विषयाकारवृत्ति बनती है, वहाँ पर उस ज्ञान को विषयाज्ञ में परोक्ष कह दिया जाता है और जहाँ विषयों तथा इन्द्रियों का सम्बन्ध होता है उस ज्ञान को विषयाज्ञ में प्रत्यक्ष कहते हैं। स्वात्म अंत में तो सभी स्थलों पर ज्ञान प्रत्यक्ष है क्योंकि वह स्वयं प्रकाश है। 'पर्यतो वह्निमान्' इस स्थल पर वह्नि के साथ इन्द्रियसम्बन्ध के बिना ही व्यापार वृत्ति बनती है अतः उसे परोक्ष कहते हैं। 'जं घटः' के प्रत्यक्ष स्थल पर 'घट' के साथ इन्द्रियसम्बन्ध होता है अतः घटाकार वृत्ति बनती है जिससे घटरूप विषय का प्रत्यक्ष होता है। इस कारण, 'पर्यतो वह्निमान्' इत्यादि अनुमिति ज्ञान में भी वह्नि के आकार वाली अन्तःकरण की वृत्ति से उपहित चैतन्य अपने अंत में स्वप्रकाश होने के कारण प्रत्यक्ष कहलाता है।

यहाँ वह शङ्क का होती है कि यदि स्वप्रकाश चैतन्य को ज्ञानत-प्रत्यक्ष मान लिया जाय तो 'हं रक्तम्' इस प्रज्ञान को भी प्रत्यक्ष मानना पड़ेगा। वेदान्तपरिभाषाकार का मत है कि प्रज्ञान को भी ज्ञानांश में प्रत्यक्ष मान लेना चाहिए। इस प्रकार प्रज्ञान भी अस्मित प्रत्यक्ष का रूप बन सकता

१. पर्यतो वह्निमानित्याद्यावधि वह व्यापारवृत्तवृत्तिचैतन्यस्य स्वात्मज्ञे स्वप्रकाशत्वा प्रत्यक्षात्मात् । तद्विषयाज्ञप्रत्यक्षात्त्वं तु पूर्वविरूपेण ।

है क्योंकि प्रत्यक्षात्त्व का सामान्य निर्वक्त ही किया गया है । किन्तु, प्रत्यक्षाप्रमा की प्राम्तिरूप प्रत्यक्षा में अतिव्याप्ति नहीं है क्योंकि वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि जब प्रत्यक्षाप्रमायात्र का उदाहरण करना इष्ट हो तो पूर्वोक्त ज्ञानगत प्रत्यक्षा के उदाहरण में 'अवाधितत्वं' विशेषण लगा देना चाहिए । इस प्रकार, योग्य एवं अवाधित विषय की सत्ता का विषयाकार वृत्ति से उपस्थित प्रमाता की सत्ता से अतिरिक्त न होना ही ज्ञेयगत यथार्थ प्रत्यक्षा माना जा सकता है । शुक्ति रूप्यादि प्रम का विषय संसार काष्ठ में ही बाधित हो जाता है अतः उक्त प्रमज्ञान प्रातिमासिक रक्त को विषय करने बाधा होने के कारण प्रमा के उदाहरण की शुक्ति रूप्य प्रम में अतिव्याप्ति नहीं हुई । ज्ञानगत प्रत्यक्षा के उक्त्युक्त परिष्कृत परिभाषा में 'अवाधित' शब्द के सम्मिलित हो जाने पर प्रमज्ञान को प्रत्यक्षा प्रमा की कोटि में नहीं लाया जा सकता क्योंकि उसका बाध हो जाता है ।

अपि वेदान्त मत में 'कर्म घटः' इस व्यवहार में अभिन्न एक प्रपञ्च के भिन्ना होने से घटज्ञान भी बाधित है तथापि वेदान्त यह मानता है कि व्यवहार दशा में घटादि का बाध नहीं होता है । वस्तु पारमार्थिक दशा में बाध होता है । प्रातिमासिक रक्त आदि का व्यवहार दशा में बाध होता है अतः अवाधित विशेषण के प्रभाव से रक्त आदि ही प्रमाधित होने और वे प्रत्यक्षा

१. तस्य च प्राम्तिरूपप्रत्यक्षो नातिव्याप्तिः, प्रमायात्राणाप्रत्यक्षात्त्वसामान्य-
निर्वक्तेन तस्यापि उपवत्त्वात् । यदा तु प्रत्यक्षाप्रमाया एव उदाह-
र्यते तदा पूर्वोक्तदाधेऽवाधितत्वं विषयविशेषणं केन ।

- पै० प०, पृ० १०६-१११

२. शुक्तिरूप्यादिप्रमस्य संसारकाष्ठोन्मावविषयप्रातिमासिकरक्तादि-
विषयकत्वेनोक्तउदाहरणामाधानातिव्याप्तिः ।

- पै० प०, पृ० १११

प्रमा की कोटि में न जा सकेंगे । घट-ज्ञान व्यावहारिक दशा में अबाधित होने से प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय है ।

२. ५. ४ हन्ध्रियकथं तथा हन्ध्रियाकथं—

वेदान्तपरिभाषाकार ने उक्त प्रत्यक्ष का प्रकारान्तर से दो वेद किया है—हन्ध्रियकथं तथा हन्ध्रियाकथं । सुख दुःखादि का प्रत्यक्ष हन्ध्रियकथं नहीं है क्योंकि वेदान्तपरिभाषाकार ने 'मन' को हन्ध्रिय नहीं माना है । मातृ-मत में ज्ञानकक हः हन्ध्रियो स्वीकृत हैं जबकि वेदान्तपरिभाषा में ज्ञानकक पाँच ही हन्ध्रियो को स्वीकार किया गया है ।

इस प्रकार, इहोक्तार्थिक में निर्विकल्पक तथा सविकल्पक रूप से प्रत्यक्ष के दो वेद किए गए हैं जबकि वेदान्तपरिभाषा में निर्विकल्पक-सविकल्पक के अतिरिक्त बीजसाक्षी तथा ईश्वरसाक्षी वेद से पुनः प्रत्यक्ष को द्विविध बतलाया गया है । ^{वेदान्तपरिभाषा में} विचक्षणत तथा ज्ञानगत प्रत्यक्ष का निरूपण तो भिन्न ही है चाय ही हन्ध्रियाकथं तथा हन्ध्रियकथं रूप से भी प्रत्यक्ष का वेद किया गया है ।

१. उक्तं प्रत्यक्षं प्रकारान्तरेण द्विविधम्, हन्ध्रियकथं तदकथं चेति ।

तमेहन्ध्रियाकथं सुखादिप्रत्यक्षान्, मनस हन्ध्रियस्वनिराकरणात् ।

तृतीय अध्याय

अनुमान प्रमाण

३.१ उदाण तथा स्वरूप

३.१.१ अनुमितिकरण

३.२ अनुमान के घटक

३.२.१ पदा

३.२.२ हेतु

३.२.३ साध्य

३.३ अनुमान के आधारभूत तत्त्व

३.३.१ व्याप्य एवं व्यापक

(क) व्याप्य

३.३.२ व्याप्य का उदाण

३.३.३ व्याप्य ग्रहण के साधन

३.३.४ व्याप्य के भेद

(ख) पदार्कता

३.३.५ पदार्कता का मनोवैज्ञानिक आधार

३.४ अनुमान के भेद

३.४.१ स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान

३.४.२ केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी तथा अन्यव्यतिरेकी

३.४.३ विशेषतोदृष्ट तथा सामान्यतोदृष्ट

३.५ अनुमान के अन्वय

३.५.१ अन्वय प्रयोग

३.६ प्रतिज्ञामास, हेत्वामास तथा दृष्टान्तामास

३.६.१ प्रतिज्ञामास या पदामास

३.६.२ हेत्वामास

३.६.३ दृष्टान्तामास

अनुमान प्रमाण

वेदान्त तथा मीमांसा—दोनों ही दर्शनों में अनुमान के प्रामाण्य को स्वीकार किया गया है। न्याय-दर्शन में तो समस्त प्रमाणों में अनुमान का विस्तृत विवेक प्राप्त होता है। कुछ दार्शनिकों ने नैयायिकसम्मत अनुमान प्रमाण को बिना विचार-विमर्श किए ही स्वीकार कर लिया है। 'अनु' उपसर्गपूर्वक 'मा' वातु से 'अनुमान' की निष्पत्ति होती है। 'अनु' का अर्थ है 'पश्चात्' तथा 'मान' का अर्थ है 'ज्ञान'। 'अनु' उपसर्गपूर्वक 'मा' वातु से माय अर्थ में अज्ञात कारण अर्थ में लघु प्रत्यय बनाकर यह 'अनुमान' शब्द सिद्ध होता है। माय अर्थ में 'अनुमीयत इति अनुमानम्' या 'अनुमितिः अनुमानम्' इस व्युत्पत्ति के आधार पर अनुमान शब्द अनुमिति प्रमा का बोधक है तथा 'अनुमीयते अनेन इति अनुमानम्' इस व्युत्पत्ति के आधार पर अनुमान शब्द अनुमिति प्रमा के कारण का बोध कराता है। 'अनुमितिकरणमनुमानम्' अनुमान का यह उदाण सामान्यतः सभी दार्शनिक सम्प्रदायों में मान्य है किन्तु अनुमिति प्रमा के स्वरूप तथा उसके कारण के विषय में दार्शनिकों में मतभेदभिन्न्य पाया जाता है।

३.१ उदाण तथा स्वरूप :—

वेदान्तदर्शन में अनुमान का प्रथम विवरण वेदान्तपरिभाषा तथा उसकी टीकाओं में प्राप्त होता है। वेदान्तपरिभाषाकार रमराव ने 'अनुमितिकरणम् अनुमानम्' अर्थात् अनुमिति के अन्वयारण कारण को अनुमान कहते हैं— अनुमान प्रमाण का यह सामान्य उदाण किया है। यहाँ प्रमाण का नाम अनुमान है तथा सम्बन्ध प्रमा को अनुमिति कहते हैं। अनुमान से तात्पर्य 'व्याप्तिज्ञान' है क्योंकि अनुमिति का कारण ही अनुमान है तथा अनुमिति का कारण ही व्याप्तिज्ञान है। इस प्रकार व्याप्तिज्ञान ही अनुमान हुआ क्योंकि व्याप्तिज्ञान से ही

१. अनुमितिकरणमनुमानम् ।

— वे० प०, पृ० १५६

२. अनुमितिकरणं च व्याप्तिज्ञानम्.....।

अनुमिति प्रमा की उत्पत्ति होती है। अनुमिति का कारण तो व्याप्तिज्ञान है किन्तु यह अनुमिति है क्या? वेदान्तपरिभाषानुसार, 'अनुमिति प्रमा व्याप्तिज्ञानत्वे यमं हे त्वच्छब्देन व्याप्तिज्ञानकथ्य होती है'। व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसायादिकों को व्याप्तिज्ञानत्वेन व्याप्तिज्ञानकथ्यत्व नहीं है अतः व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसाय, स्मृति, शाब्दज्ञान आदि को अनुमितित्व नहीं है। अनुव्यवसाय, स्मृति, शाब्दज्ञान आदि यद्यपि व्याप्तिज्ञानकथ्य हैं तथापि व्याप्तिज्ञानत्वेन व्याप्तिज्ञानकथ्य नहीं हैं। इस प्रकार व्याप्तिज्ञानकथ्य होने पर भी उनकी कारणता का अवश्यत्वं व्याप्तिज्ञान नहीं होता। अनुमिति को समझने के लिए 'व्याप्तिज्ञानत्वेन' पद के निवेद का कारण समझना अत्यन्त आवश्यक है। गुण्यकार ने 'व्याप्तिज्ञानत्वे' पद का ही निवेद किया है 'व्याप्तिविषयत्व' पद का नहीं। 'यह घट है' इस घटज्ञान में घटत्व यम प्रकार है इसीलिए इस ज्ञान को घटत्वप्रकारक ज्ञान कहते हैं। इसी तरह 'यह व्याप्ति है' इस ज्ञान में 'व्याप्तित्व' यम प्रकार है अतः इसे व्याप्तित्वयमप्रकारक ज्ञान कहते हैं। अतः व्याप्तिज्ञानत्व का निष्कृष्ट उदाहरण हुआ 'व्याप्तिप्रकारकज्ञानत्व'। हितामणिकार के शब्दों में, 'व्याप्तिज्ञानत्वेनेति व्याप्तिप्रकारकज्ञानत्वेनेत्यर्थः'। उदाहरणार्थ -- 'कर्मतो बहिर्मानु', 'भूमात्' इस ज्ञान में भूम में बहिन की व्याप्ति रहती है अतः भूम को 'बहिर्नव्याप्य' कहते हैं। इस व्याप्तिप्रकारक ज्ञान में व्याप्ति प्रकार (विशेषण) है। इसी व्याप्तिप्रकारकज्ञानत्व यम हे युक्त व्याप्तिज्ञान से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को अनुमिति कहते हैं। यदि अनुमिति को व्याप्तिज्ञानत्वेन व्याप्तिज्ञानकथ्य न माना जाय तब तो 'यह व्याप्ति है' इस व्याप्तिविषयक ज्ञान से भी 'कर्मतो बहिर्नव्याप्य' इत्याकारक अनुमिति होने लगेगी। अतः व्याप्तिज्ञानत्व से व्याप्तिप्रकारकज्ञानत्व की विविधा है। जो व्याप्तिज्ञान से उत्पन्न तो हुआ हो किन्तु व्याप्तिज्ञान को विषय न करता हो वही अनुमिति है।

१. अनुमितिरपि व्याप्तिज्ञानत्वेन व्याप्तिज्ञानकथ्या ।

- वे० प०, पृ० १५६

२. व्याप्तिज्ञानानुव्यवसायादेस्तत्त्वेन त्वकथ्यत्वमावाप्त्यानुमितित्वम् ।

- वे० प०, पृ० १५६

यदि अनुमिति की परिभाषा में केवल 'व्याप्तिज्ञानकथा अनुमितिः' इतना ही कहा जाता तब तो यह उदाहरण व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसाय, स्मृति, साध्यबोध एवं ध्वंस में भी अतिव्याप्त हो जाता क्योंकि 'ध्वंसतो बहिर्मान्' इस अनुमिति में 'धूम बहिर्न्याप्य है' यह व्याप्तिप्रकारक ज्ञान जिस प्रकार अनुमिति के प्रति कारण है उसी प्रकार व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसायादिकों के प्रति भी कारण हो जाता क्योंकि अनुव्यवसायादि भी व्याप्तिज्ञानजन्य है। 'ज्ञानं प्रति विषयस्य कारणात्पम्' अर्थात् किसी भी ज्ञान में उसका विषय कारण होता है - यह नियम है। व्याप्तिज्ञान अपने अनुव्यवसाय का विषय रूप से कारण है अर्थात् अनुमिति के प्रति व्याप्तिज्ञान कारणरूप से कारण है। व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसाय में व्याप्तिज्ञान ही विषय होता है क्योंकि 'बहिर्' की व्याप्ति को मैं वास्तव में अर्थात् मैं व्याप्तिज्ञान बाँटा हूँ -- ऐसा अनुव्यवसाय होता है। किन्तु अनुमिति व्याप्तिज्ञान से अन्य होने पर भी व्याप्तिज्ञान को विषय नहीं करती, वह तो धूम, साध्य तथा ध्वंस दोनों के उत्पन्न को ही विषय करती है। इसी प्रकार व्याप्तिज्ञान से उत्पन्न होने पर भी व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसाय में विषयतन्त्र, स्मृति एवं समानविषयक अनुवत्प, वाक्यापीक्षान में पदार्थज्ञानत्व, ध्वंस में प्रतिशोभित्व आदि ही कारणाता के अन्वेषक हैं। उनमें व्याप्तिज्ञानत्व धर्म से कारणाता नहीं है अतः अनुमिति के व्याप्तिज्ञानत्व से नकारा होने के कारण व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसायादि में उसकी अतिव्याप्ति नहीं हो सकती। अतः व्याप्तिज्ञानत्वेन पद का उदाहरण में उन्मिवेष्ट किया गया है। इसको इस प्रकार से भी समझा जा सकता है कि 'यह दण्ड है' - इस ज्ञान का विषय है 'दण्ड', अतः, 'दण्ड' विषयत्वेन इस ज्ञान का कर्क है। यद्यपि 'दण्ड' परार्थ ईयन्तत्प (काष्ठत्व) धर्म से ज्वलन् प्रिया में कारण होता है तथापि दण्डज्ञान का कारण 'दण्डत्व' रूप धर्म से ही सम्भव है। अतः दण्ड की कारणाता का अन्वेषक धर्म 'दण्डत्व' ही हुआ न कि ईयन्तत्पादि धर्म। इसी प्रकार व्याप्तिज्ञान में भी वो अनुमितिकारणाता

है वह कारणातावच्छेदक धर्म 'व्याप्तिज्ञानत्व' धर्म से ही है, न कि विषयत्व आदि धर्म से । अतः अनुमिति में कारणातावच्छेदक व्याप्तिज्ञान के होने से उत्पन्न अतिव्याप्त नहीं है ।

मीमांसिकों के रचयिता मन्थिने भेषिनि ने अनुमान का कोई उदाहरण नहीं किया है । नाय्यकार हनरस्वामी ही प्रथम व्यक्ति हैं किन्होंने मीमांसादर्शन में अनुमान का उदाहरण दिया है । उनके अनुसार, 'ज्ञात सम्बन्ध के (ज्ञात व्याप्ति सम्बन्ध के) सम्बन्धी एक वस्तु वस्तु से (छिह्न-नवस्तु से) वेदान्तर (अन्य एकवैक्य साध्य) अस्मिन्कृष्ट अर्थ (असम्बद्ध विषय) का ज्ञान ही अनुमान है ।^१ अर्थात् दो पदार्थों के ज्ञात सम्बन्ध में से, एक के ज्ञान से, इन्द्रियों से अस्मिन्कृष्ट दूसरे पदार्थ का बो ज्ञान होता है, उसे अनुमान कहा जाता है । नाय्यकार के इस उदाहरण में दो पदार्थों में सादृश्य का ज्ञान होना, उनमें से एक का अनुमेय स्थल पर प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान होना तथा द्वितीय पदार्थ का इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्षज्ञान न होना — ये तीनों ही बातें आवश्यक हैं । मीमांसा दर्शन के विभिन्न आचार्यों ने नाय्यकार द्वारा दी गयी अनुमान की परिभाषा में 'ज्ञातसम्बन्धस्य', 'एकवैक्यज्ञानात्' तथा 'अस्मिन्कृष्ट' शब्दों की विभिन्न व्याख्याएँ प्रस्तुत की हैं । शङ्कराचार्यकार आचार्य कुमारिल भट्ट ने ही नाय्यकार 'ज्ञातसम्बन्धस्य' पद की व्याख्या करते हुए चार पक्ष उपस्थित किए हैं— ज्ञातसम्बन्ध से प्रमाता या एकवैक्य अर्थ कहा जा सकता है । कर्मात्मकता के द्वारा केवल सम्बन्ध अर्थ ठिक्ठा जा सकता है और एकवैक्य से उसके दो अङ्ग न ज्ञाना छिह्न-नछिह्न-नी-अनुदाय का भी ग्रहण किया जा सकता है ।^२ कथित अनुमानउदाहरण में प्रयुक्त ज्ञातसम्बन्धस्य पद का बहुव्रीहि तथा

१. अनुमानं ज्ञातसम्बन्धस्येकवैक्यज्ञानात् अस्मिन्कृष्टेऽर्थे बुद्धिः ।

- शङ्० भा० सू० २६

२. प्रमाता ज्ञातसम्बन्धः एकवैक्य बोध्यते ।

कर्मात्मकता वा अस्मिन्कृष्टेकवैक्यता ।।

अर्थ वा ज्ञातसम्बन्धनुष्ठानं परस्परम् ।

तत्त्वैकवैक्यव्याख्यानुष्ठाने अनुदायिनी ।।

- शङ्० भा० अनु० २-३

कर्मधारय समासों के आधार पर चार प्रकार से विग्रह करके चार अर्थ लिए जा सकते हैं । (१) 'प्रमाता' के लिए 'ज्ञातसम्बन्धस्य' पद के प्रयुक्त होने पर तृतीयार्थ बहु-ब्रीहि समास द्वारा 'जिस प्रमाता के द्वारा सम्बन्ध ज्ञात है उसकी बुद्धि (ज्ञान) ही अनुमान है'— यह अर्थ निष्पन्न होता है - ऐसा पार्यवारयि मित्र की का मत है । क्योंकि, जो प्रमाता पूर्वानुभव द्वारा धूम तथा अग्नि का यह सम्बन्ध जानता है कि धूम सदैव अग्नि के साथ रहता है, वही यदि कालान्तर में धर्मत से धूम की निश्चिन्ता हुआ देखता है तो उसे तुरन्त धूम तथा अग्नि के अविनाभाव सम्बन्ध रूप व्याप्ति का स्मरण होता है। तत्पश्चात् 'धर्मत पर अग्नि है' इस बात का उसे ज्ञान होता है। उस व्याप्ति के लिए अग्नि का यह ज्ञान ही अनुमान है क्योंकि अग्नि का सन्निकर्षे इन्द्रियों से नहीं होता है अतः यह प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता है । (२) यदि 'अप्यर्थ' में बहुब्रीहि समास किया जाय तो 'एकदेशी' का बोध होता है । यहाँ ज्ञातसम्बन्धस्य इत्येकदेश का विशेषण है । महानस में धूम तथा अग्नि के सम्बन्ध का ज्ञान होता है, अतः महानस एक आधार है । धर्मत पर धूम को देखकर अग्नि का ज्ञान होता है अतः धर्मत दूसरा आधार है । प्रथम आधार को स्वप्ता तथा द्वितीय को पता कहते हैं । पता तथा स्वप्ता दोनों ही एकदेशी हैं, धूम और अग्नि एकदेश हैं । यहाँ 'एकदेशी' से 'स्वप्ता' तथा 'पता' दोनों ही अभिप्रेत हैं । इस प्रकार, पार्यवारयि मित्र के अनुसार, स्वप्ता-एकदेशी महानस में धूम तथा अग्नि के नियत सम्बन्ध को धातकर उसके एकदेश धूम को पता-एकदेशी धर्मत पर देखने पर दूसरे एकदेश अग्नि का ज्ञान होता है, यह ज्ञान ही अनुमान प्रमाण है।

१. ज्ञातसम्बन्ध इति । तृतीयार्थे बहुब्रीहि । बुद्धिसम्बन्धनिश्चयविशेष प्रमातुः पुरुषस्य निवेष्टः । येन प्रमाता सम्बन्धी ज्ञातः तस्य बुद्धिरिति.....।

- म्या० १०, पृ० २४६

२. यस्य ज्ञातसम्बन्धस्य स्वप्तास्य महानसावेकदेशीनां अग्निसम्बन्धी नियमात्स्यो ज्ञातः तस्य धौ धूमास्य एकदेशः तस्य धर्मतायां पतनात् तस्य एकदेशान्तरे-
ग्निबुद्धिरिति ।

- म्या० १०, पृ० २४६

(३) कर्मधारय समास के आधार पर 'ज्ञात सम्बन्ध का एकदेश'-- यह विग्रह होगा तथा 'धूम और अग्नि का नियत साहचर्य' ही यह सम्बन्ध है। सम्बन्ध के एक सम्बन्धी धूम से अपरसम्बन्धी अग्नि का ज्ञान ही अनुमान है। (४) बहुव्रीहि समास द्वारा छिद्-न तथा छिद्-नी दोनों का ही बोध होता है। एकदेश का अर्थ छिद्-न है तथा दूसरे एकदेश का अर्थ है छिद्-नी। अनुवाची को एकदेश के रूप में भी कहा गया है। इस व्यवस्थानुसार अनुमान का उदाहरण हुआ--'एकदेश' तथातु 'अनुवाची' के ज्ञान से (छिद्-न ज्ञान-धूमदर्शन से) दूसरे अनुवाची (साध्यरूप अग्नि) का भी ज्ञान होता है, उसे ही अनुमान कहा जाता है।

अपरस्वामी के अनुमानकदाणवत्क धूम में प्रयुक्त अवगच्छितपद साध्य का विशेषण है। यस्मात्तथा में इस पद को रखने का यह प्रयोजन है कि जिस रूप से अनुमान करने की इच्छा है उस रूप से जयवा उसके विपरीत रूपान्तर से ही प्रमाणा (प्रत्यक्षादि व्यवहार प्रमाण) के द्वारा गृहीत वार्तों की व्याप्ति की वा लगे क्योंकि जिस रूप से अनुमान करना है उही रूप से यदि प्रत्यक्षादि प्रमाण द्वारा ज्ञान हो जाय तब तो अनुमान ही निष्कल हो जाएगा और यदि विपरीत रूप से ज्ञान होता है तब भी अनुमान निष्कल होगा। इस 'अवगच्छितपद' के ग्रहण से कुमास्ति का उद्देश्य इन दो वार्तों की ओर है --(१) अनुमान का विषय किसी व्यवहार प्रमाण के द्वारा पूर्व में गृहीत नहीं होना चाहिए। (२) जिस

१. यत्छिद्-नछिद्-नवर्गं तत्तनुवाय एव ज्ञातसम्बन्धः, तस्यैकदेशः अनुवाची, तस्य वक्ष्येनाह अनुवाच्यन्तरे बुद्धिरिति अनुवाचिकतायेकदेशव्यापिति।

- भा० २० पु० २४७

२. अवगच्छितपदाया न ज्ञयम विनासितम् ॥
 ताद्रूप्येण परिच्छिन्नसिद्धिपर्यवसौ वि न ।
 प्रविशत्य प्रमाणे हि नापेता वायते पुनः ॥
 ताद्रूप्येण परिच्छिन्ने प्रमाणे निष्कलं परम् ।
 वेपरीत्यपरिच्छिन्ने नावकाहः परस्य तु ॥

- इति० भा० ५५-५७

रूप में अनुमान द्वारा ज्ञात होना है उसके विपरीत रूप में ही पूर्व में ज्ञान नहीं होना चाहिए ।

अनुरक्त अनुमानविधायक परिभाषा में प्रयुक्त 'ज्ञातसम्बन्धस्य' तथा 'असन्निकृष्ट' पदों का कार्य प्रभाकर ने कुमारिष्ठ से मिन्न किया है । उन्होंने 'ज्ञातसम्बन्धस्य' शब्द को 'एकदेशवर्जनात्' में प्रयुक्त एकदेश का विशेषण माना है अर्थात् जिसका दूसरों के साथ अविनाशाय सम्बन्ध ज्ञात है तथा असन्निकृष्ट शब्द का कार्य 'क्विसर्ग स्मरण का अविमान न हो' (स्मरणाविमानशून्यस्य) दिया है क्योंकि अनुमानज्ञान अनुभवज्ञान है, स्मृति नहीं । उनके अनुसार अनुमान का उदाहरण हुआ -- जिसका सम्बन्ध निम्नपूर्वक ज्ञात है उनमें से एक देश के बहने से किसी दूसरे प्रमाण से अवाधित, दूसरे एकदेश में जो ज्ञान होता है वह अनुमान है ।

अनुमानउदाहरण तथा उसके स्वरूप के विषय में यह कहा जा सकता है कि वेदान्तपरिभाषा तथा हठोक्त्यादि दोनों में ही अनुमिति के असाधारण कारण को अनुमान माना गया है । अनुमिति के असाधारण कारण रूप अनुमान प्रमाण की पुष्क-पुष्क व्याख्या दोनों की विशेष देन है ।

३.१.१ अनुमितिकरण—

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार अनुमिति का करण व्याप्तिज्ञान है ।^२ दार्शनिक सम्प्रदायों में अनुमिति के करण के विषय में बार मत उपलब्ध होते हैं ।
(i) छिद्-न या छिद्-नज्ञान — कुछ दार्शनिकों (प्राचीन नैयायिकों) ने अनुमिति का करण छिद्-न अर्थात् छिद्-नज्ञान माना है । किन्तु, इस मत का सङ्घन सिद्धावधि तथा मणिप्रभा (वेदान्तपरिभाषा की टीकाओं) दोनों में ही उपलब्ध होता है । सिद्धावधि ने इसकी आलोचना करते हुए लिखा है कि अयोग्यछिद्-नक अनुमिति में व्यवहार होने के कारण यह मत युक्तिसङ्गत नहीं

१. 'मुद्रती' पृ० १०३

२. अनुमितिकरण व व्याप्तिज्ञानम्..... - पृ० ५०, पृ० १६०

है क्योंकि जिस स्थल पर छिद्-ग का प्रत्यक्ष नहीं होता वहाँ परामर्श का व्यापार भी सम्भव नहीं है तथा व्यापार के न होने से छिद्-ग में कारणता नहीं मानी जा सकती है^१ क्योंकि व्यापारयुक्त असाधारण कारण ही कारण कहलाता है । व्याप्ति-ज्ञान को अनुमिति के प्रति कारण मानने पर कोई आपत्ति नहीं आती क्योंकि व्यापार-युक्त असाधारण कारण ही कारण कहलाता है और व्याप्तिज्ञान का संस्कार ही यहाँ मध्यवर्ती व्यापार है । छिद्-ग को इच्छित ही कारण नहीं माना जा सकता है क्योंकि बुद्धि पटल में मूम का भ्रम होने के पश्चात् 'कर्मत बहिर्मान्' है^२ ऐसी अवधार्य अनुमिति तो होती ही है । किन्तु, इस अवधार्य अनुमिति में मूमरूप छिद्-ग का नितान्त अभाव है, अतः छिद्-ग को कारण नहीं माना जा सकता । इसी प्रकार, छिद्-गज्ञान भी कारण नहीं हो सकता क्योंकि 'कर्मत पर मूम है' इस प्रकार का छिद्-गज्ञान होने के पश्चात् यदि किसी व्यक्ति को व्याप्ति सम्बन्ध का स्मरण न हो तो उसे 'कर्मत बहिर्मान्' इत्याकारक अनुमिति कदापि नहीं हो सकती । अतः छिद्-गज्ञान को भी अनुमिति का कारण नहीं माना जा सकता । (ii) ज्ञात-ज्ञायमान या परामुखमान छिद्-ग :- अनुमान के सम्बन्ध में व्याख्यातकार को 'ज्ञातछिद्-ग' ही अनुमिति का कारण अभिप्रेत है । इसी सिद्धान्त की पुष्टि करते हुए उपासक ने 'अनुसन्धानछिद्-ग' तथा उपवन ने 'परामुखमानछिद्-ग' को स्वीकार किया है । बौद्ध तथा वेद वाङ्मयिकों की परिभाषा है भी स्पष्ट होता है कि उन्होंने ज्ञातछिद्-ग को अनुमितिकरण के रूप में माना है । वेदान्तियों के मत से ज्ञायमानछिद्-ग को भी कारण नहीं माना जा सकता है क्योंकि यदि ज्ञायमानछिद्-ग को अनुमिति के प्रति कारण माना जाय तब तो अतीत (ज्ञान) अनान्त

१. न चावत् अनुमितौ छिद्-गं कारणम्, अयोग्यछिद्-गकानुमितौ व्यभिचारात्,
तत्र त्वदभिमतपरामर्शस्य व्यापारत्वात्सम्भवेन तस्य तत्राकारणत्वात् ।

- हि सिद्धशशि, पृ० १६४

२. तत्तत्कारोऽन्तरव्यापारः..... । - वे० प०, पृ० १६०

३. 'तत्पूर्वकम्' इत्यनेन..... छिद्-गदर्शनं चाभिसम्बध्यते ।

- व्या० भा०, पृ० २१

छिद्-न से भी अनुमिति नहीं हो सकेगी क्योंकि उसका छिद्-न तो तत्काळ में अनुपस्थित है जबकि 'पर्वतो वह्निमान् मविष्यद्ब्रूमात्' (पर्वत वह्निमान् है क्योंकि उस पर अग्नि तक्षण में ही धूम उत्पन्न होगा) आदि स्थलों में लगी की अनुमिति होती है । अतः ज्ञायमान छिद्-न में कारणात्त्व ही नहीं है तो कारणात्त्व कैसे हो सकेगा ? इसलिये यह मत भी असङ्गत है । इसी कारण वेदान्तियों ने व्याप्तिज्ञान को ही कारण माना है । (iii) छिद्-न परामर्श— अनुमिति का कारण छिद्-न परामर्श है, नैयायिक इस मत से भी सहमत हैं । न्यायसूत्र तथा न्यायभाष्य में अनुमिति का कारण स्पष्टरूपेण नहीं बताया गया है । उद्योत्तर ने ही सर्वप्रथम इस विषय को जोर ध्यान दिया है जिसका अनुसरण बाद के दार्शनिकों ने किया है । 'कारण' शब्द की व्युत्पत्ति दो प्रकार से की गयी है (क) 'व्यापारवदसाधारणं कारणं कारणम्' जिसमें अन्तर व्यापार होता है तथा (ख) 'कलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं कारणम्' जिसमें अन्तरव्यापार नहीं होता है । इसमें कारण के व्यववहित परमाणु ही फल की सिद्धि हो जाती है । अनुमितिकरणाविषयक मत्तमिन्त्य का कारण 'कारण' की उपर्युक्त वर्णित दो व्याख्यायें हैं । न्यायभाष्यकार ने कारण की दोनों व्याख्याओं को ध्यान में रखकर ही अनुमान की दो परिभाषाएँ दी हैं जिनमें प्रथम परिभाषा में 'छिद्-न परामर्श' तथा 'व्याप्तिज्ञान' दोनों ही को कारण मानने का उद्देश्य उपलब्ध होता है । तथा द्वितीय परिभाषा में 'ज्ञात' अर्थात् 'ज्ञायमान छिद्-न' ही कारण के रूप में निहित है । उद्योत्तर ने भी कारणाविषयक तीन विकल्प प्रस्तुत किए हैं (१) छिद्-न-छिद्-नी के सम्बन्ध का ज्ञान, (२) अनुसन्धान छिद्-न तथा (३) छिद्-न परामर्श । यद्यपि इन तीनों को ही कारण माना जा सकता है तथापि छिद्-न परामर्श के व्यववहित परमाणु में अनुमिति के होने से छिद्-न परामर्श को ही कारण माना जाय— यदि नैयायिक इस साधारण पर छिद्-न परामर्श को ही कारण मानते हैं तो यह उचित नहीं— ऐसा वेदान्तपरिभाषाकार का मत है । ध्यातव्य है कि महानन्द में ज्ञात

१. 'तत्पुनरिह' इत्यनेन छिद्-न छिद्-नयोः सम्बन्धदर्शनं छिद्-नदर्शनं चाविसम्बध्यते ।
छिद्-न छिद्-नयोः सम्बन्धोर्ध्वेन छिद्-नस्मृतिरविसम्बध्यते ।

- न्या० मा० सू० २५

२. न तु तृतीयछिद्-न परामर्शोऽनुमिति कारणम् । - यो० प०, सू० १६०

धूम तथा अग्नि की व्याप्ति में धूम का जो ज्ञान होता है वह प्रथम छिद्-गज्ञान है । तत्पश्चात् पर्वत पर धूम का दर्शन होना द्वितीय छिद्-गज्ञान है । इसके पश्चात्, 'यह पर्वत वह्निय्याप्य धूमवान् है' इत्याकारक ज्ञान होता है जिसमें जो धूम विद्यमान है और धूम (छिद्-ग) का यह तृतीय ज्ञान ही परामर्श कहलाता है । इसी के अव्यवहित पश्चात् ही 'पर्वत वह्निय्याप्य धूमवान् है' यह अनुमिति होती है । नैयायिक ग्रन्थ तृतीय छिद्-ग परामर्श की अनुमिति का कारण मानते हैं । वेदान्त-परिभाषाकार ने नैयायिकों के इस मत की जाहोना इस प्रकार की है कि तृतीय छिद्-गपरामर्श अनुमितिकरण नहीं है क्योंकि उसमें अनुमिति का कारणत्व ही अस्ति है। अतः असाधारण कारणरूप कारणत्व तो दूर से ही निरस्त हो जाता है । न्यायमत में अनुमान का रूप इस प्रकार है —

- (१) पक्षधर्मेताज्ञान — पर्वत धूमवान् है (पक्ष पर हेतु का होना)
- (२) व्याप्तिस्मरण — कहीं-कहीं धूम होता है वहाँ-वहाँ अग्नि भी रहती है (व्याप्त धूम वह्निय्याप्य है)
- (३) छिद्-गपरामर्श — व्याप्तिविशिष्ट धूम पर्वत पर है ।
- (४) अनुमिति — पर्वत वह्निय्याप्य है ।

इस प्रकार, छिद्-गपरामर्श के अव्यवहित उपरकाश में ही अनुमिति होती है किन्तु वेदान्तमत में अनुमितिप्रमाण का रूप निम्न है —

- (१) पक्षधर्मेताज्ञान — पर्वत धूमवान् है ।
- (२) व्याप्तिज्ञान के संस्कार का उद्भव — धूम वह्निय्याप्य है । इस

अनुमान के व्याप्तिज्ञान के संस्कार का उद्भव होना ।

१. तस्यानुमितिरुत्पादितत्वात्कारणत्वस्य दूरनिरस्तत्वात् ।

(३) अनुमितिज्ञान — पर्वत बहिनमानु है ।

इस प्रकार पदावर्तताज्ञान से महानस में नुहीत व्याप्तिज्ञान का संस्कार उद्बुद्ध होता है जिससे व्याप्ति का स्मरण होते ही अनुमिति होती है । पदावर्तता का ज्ञान होने पर भी यदि व्याप्तिज्ञान का संस्कार उद्बुद्ध नहीं होता तो अनुमिति नहीं हो सकती । अतः संस्कारोद्बोधन से व्याप्तिस्मरण होने पर अनुमिति होती है तथा संस्कारोद्बोधन के अभाव में अनुमिति नहीं होती है । इससे सिद्ध हुआ कि अनुमिति में व्याप्तिज्ञान ही कारण है परामर्श नहीं क्योंकि परामर्श के बिना ही पदावर्तता का ज्ञान होने तथा व्याप्तिज्ञान के संस्कार के उद्बुद्ध हो जाने पर व्याप्तिस्मरण होने के परमात् अनुमिति हो जाती है ।

छिद्-नपरामर्श तो वेदान्तपरिभाषासम्मत अनुमिति की प्रक्रिया में होता ही नहीं है । अतः छिद्-नपरामर्श कारण नहीं हो सकता जिससे असाधारण कारण होने का तो प्रश्न ही नहीं उठता । वेदान्तपरिभाषा में नेवायिकों का पूर्णतया सञ्जन प्राप्त होता है तथा वे स्वाभिमत से व्याप्तिज्ञान को ही अनुमिति का कारण मानते हैं । (iv) व्याप्तिज्ञान— अद्वैतवेदान्त में अनुमिति का कारण 'व्याप्तिज्ञान' को तथा अन्तर व्यापार 'व्याप्तिज्ञान के संस्कार' को माना गया है ।

१. एवं च त्वं नुमानिति पदावर्तताज्ञानेन, नूनो बहिनव्याप्यहृत्पनुमवा-
दितसंस्कारोद्बोधने च सति, बहिनमानित्यनुमितिरिति, न तु नये व्याप्ति-
स्मरणं तत्त्वबहिनव्याप्यनुमानित्यादिविशेषणमितिष्टं ज्ञानं वा हेतुत्वेन
कल्पनीयम् नीरवाप्य नानाभावाप्य ।

- वे० प० पृ० १६७

२. पदावर्तताज्ञानकारोद्बुद्धे संस्कारे व्याप्तिज्ञानस्यान्वयव्यतिरेकाभ्यामनुमिति-
वकत्वाभ्युपनयस्यावश्यकता तदुद्दिष्टस्य परामर्शस्य तद्हेतुत्वादिसिद्ध्या
तत्कारणत्वस्य दूरानिरस्तत्वमित्यर्थः ।

- अर्थदीपिका, पृ० १६२

३. अनुमितिर्कारणं च व्याप्तिज्ञानं तत्संस्कारोऽन्तरव्यापारः ।

- वे० प०, पृ० १६०

मीमांसकों ने 'व्याप्तिज्ञान' को कारण तथा 'व्याप्तिस्मरण' को उसका व्यापार स्वीकार किया है किन्तु वेदायिकों ने व्याप्तिज्ञान को कारण तथा परामर्श को व्यापार माना है। वेदान्तमत^{में} पक्ष में हेतु के ज्ञान से महानस में गृहीत व्याप्तिज्ञान का संस्कार उद्बुद्ध होता है तदुपरान्त व्याप्ति का स्मरण होने^{पर} अनुमिति हो जाती है। पक्षधर्मज्ञान होने पर भी यदि व्याप्तिज्ञान का संस्कार उद्बुद्ध न हुआ (अर्थात् व्याप्ति का स्मरण न हुआ) तो अनुमिति भी न हो सकेगी। वही बात जन्म्य तथा व्यतिरेक से भी सिद्ध होती है अर्थात् संस्कार उद्बुद्ध होने पर यदि व्याप्तिस्मरण हुआ तो अनुमिति होगी (जन्म्य) तथा संस्कारोद्बोध के क्षण में अनुमिति भी नहीं होगी (व्यतिरेक), अतः व्याप्तिज्ञान को अनुमिति का कारण मानना उचित है। मीमांसकों ने भी व्याप्ति-ज्ञान को ही अनुमिति का कारण माना है।

३.२ अनुमान के चरण

अनुमान प्रमाण के छिह व्याप्तिज्ञान तथा पक्षधर्मज्ञान दोनों ही अत्यन्त आवश्यक हैं। साध्य तथा साधन का अविनाशाय सम्बन्ध व्याप्ति कहलाता है जिससे साध्य सामान्य की सिद्धि होती है। अनुमेयस्थ पर छिह्न (साधन) का विद्यमान होना ही पक्षधर्मता है। 'कर्त पर पुन है'—छिह्न (पुन) का पक्ष (कर्त) में होना ही पक्षधर्मता है। कर्त पर पुन का होना ही कर्त पर कर्तन के होने का ज्ञान कराता है। पक्षधर्मता को न मानने पर पक्ष में जग्नि का अनुमान न हो सकेगा। यदि यह माना जाय कि व्याप्तिज्ञान द्वारा पक्ष में साध्यसामान्य की सिद्धि हो जाती है तब तो अनुमान नामक प्रमाण

१. कारिकावली ६३

२. कर्तरीपिका, पृ० १६०

३. व्याप्तिज्ञान पक्षधर्ममनुमाहर्न एवं मिदुः ।

को मानने की आवश्यकता ही नहीं रह जाती है । अतः पदाधर्मता का होना अत्यन्त आवश्यक है । पदाधर्मताज्ञान में पदा, साध्य तथा हेतु निहित हैं और पदा, साध्य, हेतु तथा व्याप्तिज्ञान -- ये ही अनुमान की सम्पूर्ण सामग्री हैं ।

३. २. १ पदा —

पदा उसे कहते हैं जो व्याप्य (साधन) तथा व्यापक (साध्य) दोनों का अधिकरण हो । उदाहरणार्थ, 'पर्वत बहिनमान् है क्योंकि वहाँ धूम है' -- वहाँ साधन धूम तथा साध्य अग्नि दोनों ही पर्वत पर रहते हैं अतः दोनों का अधिकरण पर्वत है । प्रश्न उठता है कि साधन धूम तथा साध्य अग्नि तो महानस में भी रहते हैं तो क्या महानस भी पदा हुआ ? नहीं। वहाँ साध्य अग्निदग्ध रूप से रहता हो उसे पदा कहते हैं, वह परिभाषा उक्त कठिनाई का निराकरण कर देती है । इस प्रकार, पदा, साधन तथा अग्निदग्ध साध्य का वह वाधार है वहाँ साधन के ज्ञान से साध्य का ज्ञान होता है । साधन तो ज्ञात रहता है किन्तु साध्य का ही ज्ञान अग्निदग्ध रहता है । पर्वत पर धूम का तो प्रत्यक्ष दर्शन से ज्ञान रहता है किन्तु अग्नि का ज्ञान नहीं हुआ रहता अतः पर्वत पदा हुआ महानस नहीं । पदा को एकदेशी अथवा बर्गी भी कहते हैं क्योंकि साधन तथा साध्य-रूप दो एकदेश अथवा पदा (एकदेशी, बर्गी) में रहते हैं । पदा का प्रयोग समस्त वादीनिकों ने किया है । बौद्ध वादीनिकों ने, जो पदा प्रतिपादक प्रतिज्ञावाक्य को नहीं मानते हैं, भी हेतु के पदाधर्मत्व को स्वीकार किया है ।

३. २. २ हेतु —

द्वितीय आवश्यक पद हेतु है जिसको व्याप्य, यमक, छिद्मन, साधन, नियम्य भी कहते हैं । अनुमान सामान्य के उदाहरण में धूम को व्याप्य कहा जाता है ; इसको यमक कहते हैं क्योंकि इसके द्वारा परोक्ष अर्थ का ज्ञान होता है । छिद्मन का अर्थ है छिन्न, अतः जिस छिन्न है साध्य का बोध होता है उसे छिद्मन कहते हैं । धूम ही अग्निज्ञान का कारण है इसलिए इसे हेतु भी कहते हैं । धूम ही

१. नीमांशकसम्मत अनुमानपरिभाषा में प्रयुक्त 'एकदेश' शब्द के वाधार पर ।

वह साधन है जिससे अग्नि साध्य की सिद्धि होती है अतः इसे साधन कहते हैं ।

वेदान्तपरिभाषा में हेतु के उदाहरण अथवा रूपों का स्पष्ट विवरण कहीं भी उपलब्ध नहीं होता । न्याय-दर्शन में ही हेतु के उदाहरण तथा रूपों का स्पष्ट विवेक किया गया है । कुमारिल ने साध्यकार स्वर द्वारा दिए गए उदाहरण में ठिङ्क ग के साथ ठिङ्क नी की व्याप्ति को ही 'सम्बन्ध' पद से अभिप्रेत बतलाया है, जहाँ हेतु व्याप्य है तथा साध्य व्यापक तथा नग्न । अतः जिसमें साध्य की व्याप्ति रहती है उसी को हेतु कहते हैं ।^१ ऐसा कुमारिल का निहितार्थ है । पार्थसारथि भिन्न, प्रभाकर, शाङ्किनाथ आदि ने भी इसी मत का समर्थन किया है । उपर्युक्त दार्शनिकों ने हेतुरूपों की स्पष्ट बर्णना नहीं की है । मानमेयोप्य के रचयिता नारायण पण्डित ने ही न्यायसम्मत पाँच हेतुरूपों का व्यवस्थापन बहुहेतु के तिर आवश्यक माना है । व्याप्ति तथा यथावर्तता से युक्त हेतु ही बहुहेतु है तथा इनसे रहित हेतु को असद्वहेतु कहा गया है । असद्वहेतु में साध्य की व्याप्ति नहीं रहती तथा वह यथा में भी नहीं पाया जाता है जबकि सद्वहेतु में व्याप्ति तथा यथावर्तता दोनों ही पाए जाते हैं । सद्वहेतु के रूपों को न तो वेदान्तपरिभाषा में ही बतलाया गया है और न ही स्तोत्रभाषि में । माट्ट सम्प्रदाय का ग्रन्थ मानमेयोप्य इस विषय में उपस्थापन करता है कि हेतु में पाँच रूप (धर्म) होते हैं — (१) यथा-वृत्तित्व, (२) यथावृत्तित्व, (३) विपत्तावृत्तित्व, (४) अवाधितविषयत्व तथा (५) अक्षप्रतिपत्तित्व । अनुमान सामान्य के प्रसिद्ध उदाहरण में विवक्षित साध्य अग्नि है, जल यथा है तथा यथा में हेतुत्व धूम का रहना ही यथावर्तित्व है । साध्य की सहा जहाँ निश्चिता होती है ऐसे महानस को यथा कहा जाता है, उस यथा में हेतु का विद्यमान होना ही यथावृत्तित्व है । निश्चितसाध्यामात्र वाले यथा-आदि विपत्ता कहे जाते हैं, उस विपत्ता में हेतु की अविद्यमानता ही विपत्तावृत्तित्व है । जिस हेतु का साध्यरूप विषय अवाधित होता है उसमें अवाधित-

१. सम्बन्धो व्याप्तिरिष्टात् ठिङ्क नग्नस्य ठिङ्क नना ।

व्याप्यस्य नग्नार्थं च व्यापकं नग्नविषयते ।।

- स्तो० भा० अनु० ४

२. अत्र सामान्यसाधिरिष्येतोः च य उपाणि — यथावर्तित्वम्, यथा अतत्त्वम्.

विषयकत्व रहता है। इसको समझने के लिए बाधितविषय का समझना आवश्यक है। 'विषय' का अर्थ 'साध्य' होने पर 'अबाधितसाध्य' से अर्थ पूर्णतया स्पष्ट हो जाता है। जिस हेतु का साध्य प्रत्यक्षागमादि प्रकृत प्रमाणों से बाधित हो उसे बाधितविषय कहते हैं जैसे 'बहिर् अनुष्णा' से कृतक होने से '— इस अनुमान में 'अनुष्णात्' रूप साध्य का अभाव अर्थात् 'उष्णात्', बहिर् रूप पदा में 'त्वात्' प्रत्यक्षा से ही सिद्ध है। त्वात् प्रत्यक्षा से ही अनुष्णात्वरूप साध्य बाधित हो जाता है अतः कृतकत्वं हेतु सत्त्वे तु न होकर बह्वत्त्वे तु जा, अर्थात् हेतु में अबाधितविषयत्व होना चाहिए। हेतु सम्बन्धी साध्य के विपरीत अर्थ के साधक हेतु को प्रतिहेतु या सत्प्रतिपदा कहते हैं; उसका अभाव ही असत्प्रतिपदा है। अर्थात् जिस हेतु का प्रतिपदा (विरोधी हेतु) विद्यमान होता है उसे सत्प्रतिपदा कहते हैं। असत्प्रतिपदा का अर्थ है अनुमान में प्रयुक्त हेतु के विरोधी हेतु की सत्ता का अभाव। 'अप्य अनित्य है, नित्य धर्म उपलब्ध न होने से' तथा 'अप्य नित्य है, अनित्य धर्म उपलब्ध न होने से'— यहाँ दोनों ही हेतु मुख्यविरोधी हैं अतः इनमें से किसी के भी द्वारा साध्य की सिद्धि नहीं हो सकती। अतः हेतु को असत्प्रतिपदावादा होना चाहिए। यहाँ में साध्य की सम्बन्ध, निश्चित तथा अभाववादी स्थितियों के आधार पर सत्ता, सत्ता तथा विपदा की व्याख्या मान्यबोध में प्राप्त होती है।

३.२.३ साध्य —

साध्य ही अनुमेय है। कुमारिल का कथन है कि अनुमान का साध्य न तो केवल धर्मों है और न ही धर्म, किन्तु धर्म से विशिष्ट धर्मों ही साध्य होता है। वैशिष्ट्य से अनेक केवल साध्य अथवा केवल सत्ता अनुमेय नहीं हो

१. तत्र विज्ञातसाध्यः धर्मादि सत्ताः, अविज्ञातार्थ हेतोः सत्ताधर्मत्वम् ।
निश्चितसाध्यो यथानुवादिः सत्ताः, तत्र धर्तमानार्थ सत्तो कृत्तव्यम् ।
निश्चितसाध्यानामो यथा ह बाधिविपदाः, तत्र धर्तमानार्थ विपदाद्व-
यानुविः । साध्यस्वाभावितत्वं अबाधितविषयत्वम् । प्रतिहेत्यानामो -
सत्प्रतिपदात्वम् उच्यते ।

सकता । धर्म कथना धर्मों को पुण्य-पुण्य रूप से कथना समीष्टिरूप से कथना उनके सम्बन्ध को अनुमेय नहीं कहा जा सकता क्योंकि धर्म रूप अग्नि व्याप्तिविरहकाष्ठ में ही सिद्ध हो जाती है तथा धर्मरूप धर्म ही प्रत्यक्षप्रमाण द्वारा गृहीत हो जाता है । इस प्रकार, कुमारिल ने धर्म से विशिष्ट धर्मों कथान बहिन से विशिष्ट धर्मों को ही साध्य माना है ।

३.३ अनुमान के आधारभूत तत्त्व

व्याप्ति तथा पदाधर्मता का ज्ञान ही अनुमान के आधारभूत तत्त्व हैं । व्यभिचाररहित हेतु तथा साध्य के निमित्त सादृश्य सम्बन्ध को व्याप्ति कहते हैं । हेतु तथा साध्य के इस निमित्त पारस्परिक सम्बन्ध के ज्ञान को ही व्याप्तिज्ञान कहते हैं तथा पदा का हेतु के साथ सादृश्य का ज्ञान ही पदाधर्मताज्ञान है । व्याप्ति का स्मरण होने पर भी यदि पदा में हेतु के बर्तन का ज्ञान हो तो अनुमेय का ज्ञान कदापि नहीं हो सकता । किन्तु, पदाधर्मता का ज्ञान होने पर भी व्याप्तिज्ञान के ज्ञान में अनुमान नहीं हो सकता । उदाहरणार्थ, 'धर्म धुम्रवस्तु है, बहिन होने से'— यहाँ पदाधर्मता का ज्ञान तो होता है क्योंकि बहिन धर्मरूप पदा में पायी जाती है किन्तु धूम के साथ बहिन का निमित्त सादृश्य नहीं प्राप्त होता है अतः धुम्र-अनुमान नहीं हो पाता । अतः अनुमान के लिए पदाधर्मता का ज्ञान होना उतना ही आवश्यक है जितना व्याप्तिज्ञान^{काधेना} । इन दोनों में से किसी एक के भी ज्ञान में अनुमिति नहीं हो सकती । इन दोनों की व्याख्या के पूर्व व्याप्य-व्यापकभाव को समझना आवश्यक है ।

१. एकमेकविशिष्टरूप धर्मैवानुमीयते ।

न हि तन्निवारणत्वे सम्भवत्तुनुमेयता ॥

- श्लोक भा० अनु० २०

२. न धर्मवार्त विहायान्, तथा धर्मो, तपोमयम् ।

व्यक्तं वाचि समर्थं वा स्वातन्त्र्येणानुमीयते ॥

- श्लोक भा० अनु० २८

३.३.१ व्याप्य एवं व्यापक—

व्याप्ति सम्बन्ध में हेतु तथा साध्य अनिवार्यता से हेतु तथा साध्य हो सकते हैं क्या नहीं ? - यह एक स्वाभाविक प्रश्न है । अर्थात् हेतु तथा साध्य में से हेतु सदैव व्याप्य तथा साध्य सदैव व्यापक होता है क्या नहीं— यह विचारणीय है । अतएव व्याप्य-व्यापकभाव को समझना अत्यन्त आवश्यक है । व्याप्ति द्वारा जिस विषय की सिद्धि की जाती है उसे व्यापक (गम्य) तथा जिस हेतु के द्वारा उसे व्याप्त किया जाता है उसे व्याप्य (गमक) कहते हैं । इस प्रकार हेतु ही सदैव व्याप्य क्या गमक होता है तथा साध्य सदैव व्यापक क्या गम्य । जैसे -- धूम (हेतु) से अग्नि (साध्य) की सिद्धि करने में यह दलील है कि धूम में अग्नि के साथ अनिवार्य सम्बन्ध है या नहीं । धूम अग्नि के बिना कहीं नहीं प्राप्त किया जा सकता - यह ज्ञात होने पर ही, 'कहाँ-कहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ अग्नि भी होती है'— यह व्याप्ति बनायी जा सकती है । अतः, जिससे किसी वस्तु की सिद्धि की जाती है उसका उस वस्तु से व्यवहारजन्य अनिवार्य संबंध होना आवश्यक है । इसके विपरीत, सिद्ध की जाने वाली वस्तु का सिद्ध हेतु के साथ अविवक्षित सम्बन्ध हो -- यह आवश्यक नहीं । यथा- अग्नि की सिद्धि करने में यह आवश्यक नहीं कि उसका धूम के साथ अविवक्षित सम्बन्ध हो ही । इस आधार पर 'कहाँ-कहाँ अग्नि होती है वहाँ-वहाँ धूम भी पाया जाता है'— यह व्याप्ति भी नहीं हो सकती क्योंकि व्याप्ति को अविवक्षित व्यवहारयुक्त होना चाहिए किन्तु कथित उदाहरण में अग्नि धूम के ज्ञात में भी रह सकती है जैसे ज्वोनोठक में क्या जड़ नारे में । धूम के जलस्त प्रदेशों में अग्नि का पाया जाना अनिवार्य है अतः धूम में अग्नि की व्याप्ति रहती है किन्तु सम्पूर्ण अग्नि प्रदेश में धूम की अनिवार्यता प्राप्ति नहीं हो सकती, इसलिए अग्नि में धूम की व्याप्ति नहीं हो सकती । अग्नि के किन्तु प्रदेश में भी पाये जाने के कारण यह धूम की अपेक्षा व्यापक है अतः साध्य सदैव व्यापक होता है तथा हेतु व्याप्य । नियतः किसी व्याप्ति रहती है— यह व्यापक तथा जिसमें व्याप्ति रहती है वह व्याप्य कहलाता है । व्याप्य कभी भी व्यापक के क्षेत्र से अविवक्षित नहीं होता किन्तु व्यापक व्याप्य के क्षेत्र से अविवक्षित में भी रह सकता है ।

वैमिनिकृत मीमांसासूत्र में व्याप्तिनिर्दिष्टता अप्राप्त है किन्तु माध्यकार ने अनुमान के उदाहरण में 'ज्ञातसम्बन्धस्य' पद का प्रयोग किया है जिससे स्पष्ट है कि वे व्याप्तिसिद्धान्त से अवगत थे। कुमारिल तथा प्रभाकर दोनों ने ही इस पद का अर्थ नियमरूप साहचर्य लिया है। कुमारिल के अनुसार, 'सम्बन्ध' शब्द से ठिङ्ग न (हेतु) का स्वयम् धर्म का ठिङ्ग नी के साथ व्याप्ति ही अभिप्रेत है। व्याप्य (हेतु) ही गमक (ज्ञापक) है तथा व्यापक (वाच्य) ही गम्य (ज्ञाप्य) है। व्याप्य तथा व्यापक की परिभाषा कुमारिल के शब्दों में इस प्रकार है -- जो जिस पदार्थ से समान अथवा न्यून देहकाल में रहे वह व्याप्य (गमक) तथा जो समान अथवा अधिक देहकाल में रहे वह व्यापक कहलाता है। व्याप्य के गृहीत हो जाने पर व्यापक का ग्रहण स्वयमेव हो जाता है किन्तु व्यापक के ग्रहण होने पर व्याप्य का ग्रहण नहीं होता है। इसको गौत्व तथा विचक्षणित्व के प्रसङ्ग से स्पष्ट किया जा सकता है। गौत्व न्यूनदेहकालीन है अतः विचक्षणित्व का व्याप्य है, व्यापक नहीं। व्याप्य होने के कारण गौत्व विचक्षणित्व की गमिका (ज्ञापिका) है अतः गौत्व (व्याप्य) के ग्रहण हो जाने से विचक्षणित्व का ग्रहण किया जा सकता है किन्तु विचक्षणित्व व्यापक होने के कारण गौत्व की गमिका (हेतु) नहीं बन सकती। अतः, गौत्व से विचक्षणित्व का अनुमान किया जा सकता है

१. सम्बन्धो व्याप्तिरिष्टान् ठिङ्ग नधर्मस्य ठिङ्ग नना ।

व्याप्यस्य गमकत्वं च व्यापकं गम्यमिष्यते ॥ - श्रौ० वा० अनु० ४

२. यो वक्ष्य देहकालाभ्यां समो न्यूनोऽपि वा नयेत् ।

स व्याप्यो व्यापकस्तस्य समो वाच्यविकोऽपि वा ॥ - वही अनु० ५

तेन व्याप्ये गृहीतेऽपि व्यापकस्तस्य गृह्यते ।

न ह्यन्यथा नवत्येका व्याप्यव्यापकता तयोः ॥ - वही अनु० ६

३. विस्वष्टं दृष्टमेतच्च नोविचक्षणित्वयोधितौ ।

व्याप्यत्वाद् गमिका नामो व्यापिका न विचक्षणिता ॥

- श्रौ० वा० अनु० ८

क्योंकि विधाणित्व गोत्व का व्यापक है, किन्तु विधाणित्व से गोत्व का अनुमान नहीं किया जा सकता है क्योंकि विधाणित्व केवल गो में ही नहीं वरन् गो-वतिरिक्त वृक्षादि में भी पाया जाता है ।

अथपि वस्तुतः व्याप्य का ग्रहण कभी-कभी व्यापक के रूप में भी होता है। तथापि व्यापक के रूप में अधिकदेशकालयुक्त होना अविरुद्ध है और व्यापक के रूप में वह 'व्याप्य' नहीं हो सकता है । तात्पर्य यह है कि 'घटोऽनित्यः कृतकत्वात्' इस प्रकार अनुमान करने पर 'अनित्य' व्यापक तथा 'कृतक' व्याप्य हुआ, किन्तु, 'घटः कृतकः अनित्यत्वात्' इस प्रकार अनुमान करने पर कृतक व्यापक तथा अनित्य व्याप्य हुआ । कृतकत्व तथा अनित्यत्व -- ये दोनों ही समवेद्य तथा समकाल में रहते हैं अतः इनमें से कोई भी एक दूसरे का व्याप्य तथा व्यापक हो सकता है । किसी एक का अधिकवृष्टिरूप से ग्रहण करना अविरुद्ध नहीं है तथापि उसके व्यापक रूप से अनुमान नहीं किया जा सकता है । कृतकत्व तथा अनित्यत्व दोनों में कोई भी एक दूसरे का व्याप्य एवं व्यापक हो सकता है किन्तु उनमें आपकता अपने व्याप्यत्व के कारण ही होती है मछे ही वह व्यापक भी हो । किन्तु दो वस्तुओं में समानरूप से एक दूसरे की व्यापकता तथा व्याप्यता दोनों ही है ऐसे स्थलों में भी अनुमिति का प्रयोग आप्य (साध्य) की व्यापकता ही होगी मछे ही उसमें आप्य (साध्य) की व्यापकता भी रहे । अतः व्याप्य के रूप में ही उस वस्तु से अनुमिति की जा सकती है । अतः जिससे व्यापक का ज्ञान होता है, ऐसी सम्बन्धनकालकव्याप्यता पूर्व में किञ्च सम्बन्धित (यत्न से विन्म अर्थात् महानस) में दृष्टिगत होती है (निश्चित होती है) उही वाक्य का व्याप्य

१. व्यापकत्ववृद्धीतस्तु व्याप्यो अथपि वस्तुतः ।

आधिक्येऽविरुद्धत्वाद् व्याप्यं न प्रतिपाद्येत् ॥

- शङ्खो वा० अनु० ७

२. तेन वनाद्युक्तो वना व्याप्यव्यापकसम्बन्धो ।

अथपि व्याप्यतेन व्याप्यं न व्यापिता मितेः ॥

- वही अनु० ६

वर्धन्तर में पुनः दृष्टिगत होने पर साध्य की अनुमिति को उत्पन्न करता है ।
व्यापक से व्याप्य की अनुमिति नहीं होती है ।

(क) व्याप्ति *****

३.३.२ व्याप्ति का उदाहरण—

हेतु तथा साध्य के अभिज्ञेय सहकारजान को व्याप्तिज्ञान कहते हैं । भारतीय दर्शन में व्याप्ति का स्पष्टतम उदाहरण 'वैज्ञानिक सूत्र' में ही प्राप्त होता है । सद्हेतु का विवेक करते हुए महर्षि कणाद ने ठिक्का है कि जो हेतु साध्य के सर्वादा अभिन्न अथवा भिन्न सम्बन्धवाला होता है वह उपवेक्ष (हेतु) नहीं हो सकता है^१ अपितु जो हेतु प्रसिद्धिपूर्वक (व्याप्तिमुक्त) होता है वही सद्हेतु कहा जा सकता है^२, अतः ठिक्का का ज्ञान व्याप्ति ज्ञान के आधार पर ही होता है । सांख्यदर्शन में 'सांख्यसूत्र' तथा 'सांख्य-प्रवचन-भाष्य' में इसका विस्तृत वर्णन किया गया है । महर्षि कणाद ने सत्त्व, रज तथा तमादि गुणों को स्वरूपतः अविनश्यत् सिद्ध करने के प्रसिद्ध न में य-बाधययी अनुमान का प्रयोग किया है और अनुमान व्याप्तिज्ञान के बिना सर्वथा असम्भव है अतः 'दोनों अथवा एक का नियत वर्ग सादृश्य ही व्याप्ति है'^३ व्याप्तिज्ञान इस प्रकार दिया है । अतः, साध्य के साथ, साध्य-साधन

१. तेन वर्धन्तरेष्वेवा वस्व मेव यादृशी ।

येनैवावति काठे वा व्याप्यता प्राहुः निरूपिता ॥

-रठो० वा० अनु० १०

तस्य तावति तावद् व दृष्टो वर्धन्तरे पुनः ।

व्याप्याहो व्यापकाहस्य तमेव प्रतिपादकः ॥ - वही ११

२. अन्यथैव हेतुरित्यनपेक्षः । अन्तरि ह्यनन्तरस्यानपेक्षः ।

- मै० सू० ३।१।७-८

३. प्रसिद्धिपूर्वकत्वावपेक्षस्य । - वही ३।१।१४

४. सां० सू० ॥ १६-१७

दोनों का क्या साधनमात्र का जो नियतव्यभिचारशून्य साधक्य है उसी को व्याप्ति कहा जाता है। योगसूत्रों में व्याप्तिबर्णन अनुष्ठम्ब है, किन्तु भाष्यकार व्यास के अनुसार, 'जो अनुष्ठेय के साथ समानवातीय पदार्थों में अनुष्ठेय (युक्त) एवं भिन्नवातीय पदार्थों से व्यावृत्त- (पृथक् करने वाला हो) हो, उसे 'सम्बन्ध' कहा जाता है'। बाँझपक्ष में अधिनामाव सम्बन्ध को व्याप्ति बतलाया गया है। कर्णिकोमि ने व्याप्तिरुपाण की इस प्रकार से व्याख्या की है -- 'कार्य स्वभावादि छिद्रों का साध्यबर्ण के ज्ञात में न पाया जाना ही अधिनामाव व्याप्ति व्याप्ति है'। केन दार्शनिक माणिक्यवन्दी ने भी अधिनामावसम्बन्ध को ही व्याप्ति माना है -- 'सम्भावनियम तथा कृत्वाव नियम ही अधिनामाव है।

कुमारिल ने व्याप्ति को अनिवार्य सम्बन्ध के रूप में माना है जिसका आकार है 'इसके होने पर उसको अवश्य होना चाहिए'। आः अनुमान तभी सम्बन्ध है जब व्याप्ति हो और व्याप्ति के लिए हेतु तथा साध्य में अनिवार्य सम्बन्ध का होना अत्यन्त आवश्यक है। 'कर्मतो वह्निमान् धूमात्' इस स्थल पर धूम तथा वह्नि का अनिवार्य सम्बन्ध है क्योंकि जहाँ-जहाँ धूम पाया जाता है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्यमेव पायी जाती है आः, 'वज्र-वज्र धूमः तत्र-तत्र वह्निः' तदुपव्याप्ति धुवी।

१. नियतवर्णसाहित्यधुनयोरेकतरस्य वा व्याप्तिः ।

- वा० सू० १। २६

२. अनुष्ठेयस्य तुल्यवाचीवेध्यधुनो भिन्नवातीवेध्यो व्यावृत्तः सम्बन्धः ।

- योगभाष्य सू० ११

३. कार्यस्य स्वभावस्य च छिद्र-वत्त्वाधिनामावः साध्यबर्णं विना न भाव इत्यर्थः ।

- क० टी० सू० ८०

४. अङ्गनाम निमित्तोऽधिनामावः ।

- य० सू० सू० ३।१२

५. 'अस्मिन् ज्ञानधुना भाष्यन्' इति ज्ञतया निरूप्यते ।

अथै परप्रत्युक्तानां व्याप्तीनामुपदीयकाः ।।

- दृष्टी० वा० अनु० १४

किन्तु, 'यत्र-यत्र वह्निः तत्र-तत्र धूमः' यह व्याप्ति नहीं बनाई जा सकती क्योंकि ज्योतिषक में वह्नि की स्थिति तो रहती है किन्तु धूम अनुपस्थित रहता है। कुमारिल के अतिरिक्त प्रभाकर ने भी व्याप्ति से नियमरूपमाहर्ष्य तर्क लिया है।

वेदान्तपरिभाषाकार धर्मरावाध्वरीन्द्र के अनुसार, 'क्षेप' (सकल) साधनों के अधिकरण में रहने वाले साध्य के साथ हेतु का समानाधिकरण ही व्याप्ति है^१। इसी की व्याख्या ज्योतीषिकाकार ने इस प्रकार की है -- साधनता-वच्छेदक धर्म से विशिष्ट साधन के अधिकरण में रहने वाले साध्यतावच्छेदक धर्म से विशिष्ट साधन का हेतु के समान अधिकरण में रहने वाले साध्यतावच्छेदक धर्म से विशिष्ट साध्य का हेतु के समान अधिकरण में रहना ही व्याप्ति है। शिखामणि तथा मणिप्रभा में भी माध्वीय मिन्नता के साथ यही उदाहरण प्रस्तुत किया गया है। 'पर्वत वह्निमान् है धूम होने से' -- इस अनुमान में ज्योतीषिकाकार का उक्त परिष्कृत उदाहरण इस प्रकार घटित होगा -- साधन धूम के अवच्छेदक धर्म -- य धूमत्वं से विशिष्ट धूम के अधिकरण पर्वत में रहने वाले साध्य वह्नि के अवच्छेदक धर्म वह्नित्वं से विशिष्ट वह्नि का हेतु धूम के साथ समानाधिकरण अर्थात् एकाधिकरण पर्वत में रहना ही व्याप्ति है। 'पर्वत धूमवान् है वह्नि होने से' ऐसे व्यवहारी स्थल पर यह उदाहरण समन्वित नहीं हो सकता क्योंकि साधन वह्नि के अवच्छेदक धर्म वह्नित्वं से अवच्छिन्न वह्नि का अधिकरण, पर्वत की पॉति ज्योतिषक भी है और उसमें साध्यतावच्छेदक धूमत्वं से अवच्छिन्न धूम की स्थिति नहीं प्राप्त होती है। वेदान्तपरिभाषा ही वेदान्त सिद्धान्त में व्याप्ति का निरूपण करने वाली रक्ता है अन्य वेदान्तकृतियों में पूर्वप्रवृत्त व्याप्ति-सम्बन्धों का सङ्गठन ही प्राप्त होता है, सिद्धान्त क्या का निर्वहन नहीं।

१. व्याप्तिरथ क्षेपसाधनान्नाभितसाध्यसमानाधिकरण्यरूपा।

- वे० प० पृ० १६६

२. साधनसाधवच्छेदकावच्छिन्नसाधनान्नाभितसाध्यतावच्छेदकावच्छिन्न-साध्यसमानाधिकरण्यरूपेति यावत्।

- ज्योतीषिका, पृ० १६६

३. प्रष्टव्य -- किमुही।

३.३.३ व्याप्तिग्रहण के साधन—

तार्किकों ने व्याप्तिरूप नियत सम्बन्ध के ग्रहणार्थ विभिन्न साधनों का प्रतिपादन किया है जिनमें अन्वय-व्यतिरेक-सहचार, सङ्गुदत्त, मूयोदत्त, व्यभि-
चारादत्त-सङ्गुक्त सहचार-दत्त आदि मुख्य हैं ।

कुमारिल के अनुसार व्याप्ति का ज्ञान मूयोदत्त से होता है ।
महानसादि अनेक स्रवणों में धूम तथा अग्नि का जब सादृश्य दर्शन होता है और
यह सहचारदर्शन व्यभिचारयुक्त नहीं होता तब व्याप्ति निर्णीत होती है । पर्वत-
दृष्ट धूम तथा महानस्रुहीत धूम में भिन्नता पायी जाती है । किन्तु, गोष्ठादि
में भी पर्वतीय धूम से भिन्न धूम का बहिर्ग के साथ सादृश्य गृहीत होता है, अतः
प्रश्न उठता है कि किस धूम में किस बहिर्ग की व्याप्ति है ? कुमारिल ने बताया
है कि 'मूयोदत्त' के धूमसामान्य में बहिर्गसामान्य की व्याप्ति का ही ग्रहण
होता है । रंग, आकार, महानस आदि चर्माँ का व्याप्ति में डाल हो जाता है ।
व्याप्तिरूप अस्मिन् सम्बन्ध साधारणतया दो सामान्यों के मध्य होता है किन्तु
कहीं-कहीं विशेष व्यक्त के साथ विशेष व्यक्ति की भी व्याप्ति का ग्रहण
होता है, जैसे - कृष्ण नक्षत्र के उदय को देखकर उस देश में रोहिणी नक्षत्र के
सम्बन्ध में व्याप्ति गृहीत होती है । अतः माटु-मीमांसा सिद्धान्त में मूयोदत्त
ही व्याप्ति का शास्त्र प्रमाण है । माटु-मीमांसक पार्ष्णादि भिन्न भी ने मूयोदत्त
को इस प्रकार स्पष्ट किया है, 'प्रत्यक्षादि अन्यतम प्रमाणों में से छिद्र-न का
छिद्र-नी के साथ जो मूयः सादृश्य ज्ञात होता है वही विषयादत्त प्रमाणरहित

१. मूयोदत्तमप्या व व्याप्तिः सामान्यवर्गोः ।

ज्ञायते वेदशानेन क्वचित्क्यापि विशेषतयोः ॥

- रङ्गो० पा० अनु० १२

२. कृष्णोदयमात्रेण रोहिण्यापत्तिरूपिणम् ।

- यही १३

नियत प्रमाण कहा जाता है ।^१ यहाँ यह सङ्ग का उत्पन्न होती है कि मूयोदहने से स्थूल विशेष में ही साहित्य अवगत होता है, सर्वत्र नहीं, क्योंकि सभी वस्ते अपने-अपने विषय में परित्यक्त होते हैं ; सर्वत्र साहित्य का निर्णय अनन्त प्रत्यक्षा से ही साध्य हो सकता है। जो कित्ती भी जीवधारी के लिए अवलम्ब है । इसी प्रकार, विपत्ता में अवस्ते द्वारा भी प्रत्यासन्न विपत्तियों में ही ज्ञान अवगत होता है, अतः सभी विपत्तियों से व्यावृष्टि होना भी दुष्कर है क्योंकि दृश्य के अवस्ते से ज्ञान का प्रत्यक्ष होता है, केवल ज्ञानमात्र से नहीं । अतः मूयोदहने से सर्ववैकालिक व्याप्ति-रूप नियम का अवधारण नहीं हो सकता । यह आहंका स्वयं आचार्य ने भी की है -- 'प्रत्येक व्याप्य के साथ व्यापक का सम्बन्ध दृष्ट नहीं हो सकता, क्योंकि यह अनन्त प्रत्यक्षा से ही सम्भावित होता है । किन्तु, यह असम्भव है । इसी तरह सम्निहित विपत्ता में हेतु के ज्ञान से सभी विपत्तियों में हेतु का ज्ञान छिद नहीं होता' । प्रश्न उठता है कि तब सम्बन्ध का निर्धारण कैसे होना ? इसके समाधानार्थ

१. किन्तु येनैव प्रत्यक्षादीनामन्यतमेन प्रमाणेन तद्वि- नस्य भूयः साहित्यं तद्वि- नना नम्यते । तत्रैव विपत्तावस्तेनप्रमाणस्यार्थं नियमप्रमाणं भवतीति ।
= न्या० २० मा०, पु० ८८
२. ननु मूयोनिर्दहनेस्तत्र तत्र साहित्यं नम्यते, न तु सर्वत्र । वस्तुनानां स्वैर्भां स्व- विषयपर्यवसानात् । अनन्तप्रत्यक्षानम्योहि सर्वत्र ज्ञानावः । स जीवविश्वकुर्मेनः । विपत्तावस्तेनादवि प्रत्यासन्नेष्वेव विपत्तेषु परमावो नम्यते । सर्वविपत्ता- व्यावृष्टिस्तु कुर्मेन । दृष्ट्यावस्तेनामात् । अवस्तेनात्रेण नामावाहिदेः । तत्कर्तव्यं नियमस्य सर्ववैकालिकव्याप्तिरूपस्य मूयोदहनेनम्यत्वम् ?
३. एतज्ज स्वयमेवाचार्येण तद्वि- क्तम्
वदाह — 'अन्वयो हि प्रतिव्याप्यं व्यापकस्य न दृश्यते ।
अन्येन हि कथ्येत स प्रत्यक्षादिक- नना ।' बृहद्वाटीका । इति ।
तथा - 'नामात्रेण विपत्तादि हेतुमात्रः प्रतीयते ' । बृहद्वाटीका । इति च ।

यह युक्ति भी जाती है कि विपदा में अवज्ञेमात्र से हेतु अपने सहचारी साध्य का नमक हो सकता है । अर्थात्, सभी विपदाओं में छिड़न का अभाव भले ही सिद्ध न हो, किन्तु विपदा में छिड़न का अवज्ञेन तो भिन्न बायेगा । इतने से ही दृष्ट सहचारी घूम आदि अदृष्ट सहचारो अग्नि आदि का नमक हो जाता है । अपि च, यदि यह कहा जाय कि साहचर्य का दर्शन भी सर्वत्र व कुल्ले है तो इस आरोप का उत्तर वाचिकार ने स्वयं ही दिया है कि सर्वत्र सहचारदर्शन न हो किन्तु दो-तीन प्रदेशों में भी यदि सहचारदर्शन हो जाये, तो पर्याप्त है क्योंकि इतने से ही व्यवहार के दर्शन न रहने पर अनुमान निष्पन्न हो सकता है । यदि एक दो-तीन व्याप्तिरूप नियम को अनुमान के छिड़न के रूप में स्वीकार किया जाता तब तो उक्त दोष हो सकता था, किन्तु, यह तो भीमांशा सिद्धान्त ही नहीं है, क्योंकि 'कहाँ-कहाँ' घुमादि दृष्ट हैं, वहाँ-वहाँ अग्नि का साहित्य दर्शन एवं अग्नि के अनधिकरण में घूम का अवज्ञेन वही अनुमिति की उत्पत्ति में कारण है । इतने से ही ठीक व्यवस्थियों के छिड़ घूम अग्नि का नमक हो जाता है । एक सदाओं तथा विपदाओं में अन्वय व्यतिरेक अनवति की अपेक्षा नहीं है, यदि उसकी अपेक्षा होती तब तो प्रमाणा कुल्ले हो जाता । अतएव, एक दो-तीन की अपेक्षा करके नियम का अभिमान नहीं है । किन्तु, दुरवमान वेद तथा काठ में जो छिड़न का छिड़नी के साथ साहित्य नियम है उसी को नियम कहते हैं । अतः व्यवहारदर्शन सहकृत दुरवमान

१. 'तन्मन्त्रादृष्टिमात्रेण नमकः सहचारिणः ।' इति ।

समीक्ष — विपदा इत्यर्थः । एतदुक्तं नवति — या नाम सर्वविपदात्माप्यो

छिड़नस्य वेत्सीह । अवज्ञेन विपदांषु छिड़नस्यास्त्येव । तावता च

सहचारी दृष्टो घुमादिः सहचारिणोऽन्वायेनैव नवति ।

दृश्यमान देशकाल में छिड़ गी के साथ छिड़ ग का मूयोदहन ही नियम का गमक होता है । प्रश्न उठता है कि कितने साहित्य दर्शनों से अनुमान सम्पन्न होता है ? इसका उत्तर है कि ऐसा कोई नियम नहीं है कि अनुक साहित्यदर्शन से ही अनुमान होगा । किन्तु, जिसको कितने दर्शन की अपेक्षा से अनुमिति हो जाती है उसके लिए उतने ही दर्शन पर्याप्त हैं । गणना द्वारा यह नियम नहीं निर्धारित किया जा सकता कि इतने दर्शन के बाद अनुमान निश्चय होगा । किन्तु, जो दार्शनिक मूयोदर्शन-सङ्कृत प्रत्यक्षा से ही नियम का ग्रहण मानते हैं, एवं जो एक बार के दर्शन से ही नियम का ग्रहण मानते हैं तथा उपाधियों की बाह्यता का के निराकरणार्थ मूयोदर्शन की सहायता अवैधित सम्मते हैं, वे भी परिणामा द्वारा यह नहीं बतलाते कि इतने बार का साहित्य (साहचर्य) दर्शन आवश्यक रूप से होना चाहिए । इस प्रकार संस्था परिणामन गौणरूपेण स्वीकृत है । यहाँ यह बाह्यता होती है कि अनुमान के इच्छुक व्यक्ति को सकल धूम के देश तथा काल में अग्नि का व्याप्तित्व ज्ञेय है अथवा

१. मा नाम सर्वत्र सहचारित्वं दर्शितं । द्विज्योस्तु प्रवेक्ष्योरीधत्करं दर्शनम् । तावता वाचति व्यभिचारदर्शनं भवत्यनुमानम् । यदि हि सकलदेशकालव्याप्तिक्रयो नियमोऽनुमानाद् नमस्माभिरुक्तम्वेत, ततः स्यादुपाह्वयः । न त्वेवमस्माभिरुच्यते । किन्तु, यत्र-यत्र धूमादिकं दृष्टं, तत्र तत्र सर्वत्र नियमेनाव्याधि-साहित्यम्, अनग्नौ वायुर्होमिषेतावदेवानुमानोक्त्ये कारणम् । एतावदेव हि कौकिकानां धूमोऽग्निं गमयति । न तु सकलजनता विपताम्वयव्यतिरोकावमतिमवेताते । येन कुर्मं प्रमाणं स्यात् । तेन न सकलदेशकालावेतावा नियमाभिधानम् । अपि तर्हि दृश्यमानेषु देशकालेषु यो छिड़ नस्य छिड़ न-साहित्यनियमः, स एव नियम इत्युच्यते । तस्मात्तन्मात्रमेवानुमानाद् गम् । तच्च धूमोभिरेव दर्शितः धूममिति, नाप्रमाणं छिड़ नसाहित्यनियमः ।
२. किमिदम् : पुनः साहित्यदर्शनैरनुमानम् ? को नामेतत्संबन्धे । वायुमिदं दृश्यते, वायुमिरेव । न तु संस्थाव यदुक्तं कथ्यते । येषां धूमोदर्शनसहायप्रत्यक्षानम् नियमनाहुः, येषां अनुमानेऽपि गृहीते नियमे उपाध्याह्य का निराकरणार्थ-कथ्यते धूमोदर्शनं, तेषां केव संबन्धते । तथा यममपीति न करिष्यमिदं ।

नहीं ? इसका उत्तर है कि इस रूप में ज्ञेय नहीं है । जब ज्ञेय नहीं है तब सामान्यतः ज्ञातसम्बन्ध यदाैकदेशी होने से ज्ञात सम्बन्ध पद से कैसे अभिमत होगा ? इसके समाधान में कहते हैं कि ज्ञातसम्बन्ध पद से यदाैकदेशी का अभिधान नहीं होता, किन्तु दृष्टान्तैकदेशी का ही अभिधान होता है । अतएव 'ज्ञातसम्बन्धस्य एकदेशदर्शनात्' इत्यादि वाक्य का यह अर्थ होगा -- यदा से अन्य महानस आदि रूप एकदेशी में, धूम तथा अग्निरूप एकदेश के साथ सम्बन्ध ज्ञात होने पर ही, उसके एकदेश धूम को, अन्यत्र पर्वतादि में अथवा उसी पाकशाळा में काष्ठान्तर में देखकर अग्नि का अनुमान होता है । ठीक में भी इसी प्रकार का व्यवहार दृष्टिगत होता है । इस प्रकार अनुनिर्विष्ट 'ज्ञातसम्बन्ध' पद से ज्ञाता का निर्देश है, यह कहकर अथवा प्रमाता का नहीं है, किन्तु किसी प्रमेय का निर्देश है, यह कहा गया है । किंतु प्रमेय का निर्देश है-ऐसी जिज्ञासा होने पर दृष्टान्त एकदेश का निर्देश है - यह भी विवेचित है । कहा भी गया है, यहाँ पर 'स वा साम्यां' पद, काष्ठान्तर के अभिप्राय से प्रकट हुआ है । इस प्रकार, ज्ञात सम्बन्ध पद से एकदेशी अन्य पदार्थ रूप यदा में दृष्टान्त एकदेशी का अभिधान होता है । इस प्रकार, बाटूमत में मूलोपसर्ग-सकृत् अभिवारा-दर्शन से ही व्याप्ति गृहीत होती है ।

१. किमिदानीं सकृन्मनेककाष्ठव्यापित्वमग्नेनाग्निस्तस्यमनुमितवता ? तत्त्वं नाव-
न्तव्यम् । नन्वेवं सामान्यतोऽज्ञातसम्बन्धः यदाैकदेशी कथमिदं ज्ञातसम्बन्ध-
पदेनाभिधीयते । नानेन यदाैकदेशिनोऽभिधानम् । अपि तु दृष्टान्तैकदेशिनः ।
तत्त्वं नाव्याप्यः -- अन्यस्मिन्मेव महानसापेकदेशिनि धूमाग्न्येकदेशान्वयां ज्ञात-
सम्बन्धे सति एकदेशं धूममन्यत्र पर्वतादीं तस्मिन्मेव वा महानसे काष्ठान्तरे
दृष्ट्वा अग्निरनुमीयते । ठीकै तया दर्शनात् । तथा न ज्ञातसम्बन्धपदेन ज्ञातु-
निर्देश इत्युक्त्या, अथ वा न प्रमातुः । किन्तु प्रमेयस्य कस्यचिन्निर्योक्तः । न
ज्ञातुश्चित्यर्थः । कस्य प्रमेयस्यैकदेशिन इत्यपेक्षायां दृष्टान्तैकदेशिन इत्युक्तम् ।
यथाहुः --

‘एकदेशैकदेशान्वयां करिष्ये ज्ञातसंज्ञातिः ।

सकृत्सोऽन्यः स वा साम्यां विभागेनानुमीयते ॥’ बुद्धट्टीका इति ।

स वा साम्यामिति काष्ठान्तराभिप्रायम् । एवम् न यद्वत् ज्ञातसम्बन्धपदेनैक-
देशसम्बन्धवाचीनो दृष्टान्तैकदेशिनो अभिधानमिच्छाह । — व्या० १० भा० पृ० ६१

व्याप्ति का ग्रहण किस प्रकार से होता है ? वेदान्तपरिभाषा में बतलाया गया है कि व्यभिचार के अवर्तन के साथ सहचारवर्तन से उस व्याप्ति का ग्रहण किया जाता है । धूम तथा अग्नि के व्यभिचार का अवर्तन तथा सहचारवर्तन से ही धूम में बहिन की व्याप्ति गृहीत होती है । ऐसा कोई भी स्थल नहीं होता जहाँ धूम पाया जाता हो किन्तु अग्नि न पाई जाती हो । व्याप्ति का यह निश्चय एक बार के सहचार वर्तन से हुआ हो जल्दा अनेक बार के सहचार वर्तन से— इस विषय में कोई वाग्रह नहीं है । बिनका सहचार ज्ञात हुआ हो उनकी व्याप्ति का ग्रहण होता है और बिनका सहचार ज्ञात नहीं हुआ हो उनकी व्याप्ति का ग्रहण नहीं होता है । इस अन्यय-व्यतिरेक के द्वारा सहचारवर्तन ही व्याप्तिज्ञान में हेतु है । अतः सहचारवर्तन में ही व्याप्ति का प्रयोजकत्व है नृयोद्वर्तन वा सन्तुद्वर्तन उसमें प्रयोजक नहीं है । शिखामणि, मणिप्रभा तथा तर्कदीपिका में भी वही बात का समर्थन किया गया है ।

वेदान्तपरिभाषा की व्याख्या तथा पार्यटारणि भिन्न की व्याख्या में समानता होते हुए केवल इतनी ही भिन्नता है कि पार्यटारणि भिन्न में जहाँ व्यभिचार के अवर्तन के साथ-साथ धूमः सहचार वर्तन को आवश्यक माना है वहीं बर्नराज-वज्जरीन्द्र ने केवल 'सहचारवर्तन' को ही प्रयोजक सिद्ध किया है । यह सहचार वर्तन चाहे एक बार हुआ हो जल्दा अनेक बार; इसमें कोई विरोध वाग्रह नहीं है जबकि पार्यटारणि भिन्न की बारम्बार होने वाले सहचार वर्तन को ही व्याप्ति का प्रयोजक माना है ।

१. सा च व्यभिचारावर्तने सति सहचारवर्तनेन गृह्यते ।

- वे० प०, पृ० १६६

२. सत्य सहचारवर्तने नृयो वर्तने सन्तुद्वर्तने चेति विरोधो नादरणीयः ।

- वे० प० पृ० १६६

३. सहचारवर्तनस्यैव प्रयोजकत्वात् ।

४. शिखामणि, मणिप्रभा, पृ० १७६

५. तर्कदीपिका, पृ० १६६

३.३.४ व्याप्ति के भेद—

दार्शनिक ग्रन्थों में व्याप्ति के अनेक भेदों को प्रस्तुत किया गया है जिनमें अन्वय-व्यतिरेक, ऐतिहासिक-कालिक, सामान्य-विशेष, अन्तर्व्याप्ति बहिर्व्याप्ति साकल्य, सहस्रभाव आदि हैं ।

(1) अन्वय-व्यतिरेक व्याप्ति—

कहाँ हेतु के सम्भाव में साध्य का सम्भाव नियमितः उपलब्ध हो वह अन्वय व्याप्ति तथा कहाँ साध्य के ज्ञाप में हेतु का ज्ञाप नियमितः प्राप्त हो वहाँ व्यतिरेक व्याप्ति होती है । जैसे— कहाँ-कहाँ घूम होता है वहाँ वहाँ बहिन होती है (अन्वय व्याप्ति) ; कहाँ-कहाँ बहिन नहीं होती वहाँ-वहाँ घूम भी नहीं होता (व्यतिरेक व्याप्ति) ।

ऐतिहासिकता के आधार पर बहिन नीलम के द्विधिव-साधर्म्य तथा वेमर्ष उदाहरण में अन्वय तथा व्यतिरेक व्याप्तिवर्गों का ही उद्देश्य प्राप्त होता है । वात्स्यायन ने इस धृति की व्याख्या में साध्य-साधनाभाव तथा साध्याभाव-साधनाभाव— इन द्वयों के प्रयोग से अन्वय-व्यतिरेक व्याप्तिवर्गों की स्पष्टता उद्घाटित किया है । उपोत्तर, वाक्यमति निम्न तथा अन्त मट्ट ने भी धीताधीत-हेतुविशेषात्मक पर कथित व्याप्तिवर्गों को ही बहिः कृत किया है । नहु मैत्र के अनुसार, 'साध्याभावव्यापकभावप्रतिबोधित्वम्'—साध्याभाव के व्यापक ज्ञाप के प्रतिबोधित्व को ही व्यतिरेक व्याप्ति कहते हैं । यथा—'कहाँ बहिन का ज्ञाप प्राप्त होता है वहाँ घूम का ज्ञाप भी प्राप्त होता है' इस नियम के आधार पर

१. न्या० सू०

२. न्या० भा०

३. न्यायवार्तिक, पृ० २६२

४. न्या० भा० वा० टी०, पृ० २६१-६२

५. न्या० मं० १, पृ० १३६-४०

बहिर् का ज्ञाप्य व्याप्य तथा भूत का ज्ञाप्य व्यापक होता है अतः साध्य बहिर् के ज्ञाप्य के व्यापक हेतु के ज्ञाप्य का प्रतियोगी होना ही व्यतिरेक व्याप्ति है । परवाच्यतीर्ति प्रायः समस्त नैयायिक गुरु-गुरु का ही समर्थन करते हैं । महाश्वेद कणाद ने 'कारणानुष्ठापूर्वकः कार्यानुष्ठा इष्टः' तथा 'कारणानुष्ठात् कार्यनिवृत्तिः'—दोनों सुक्तों से उक्त दोनों व्याप्तियों का ही निवेदन किया है । सांख्यतत्त्व-कौमुदी में भीताधीन अनुमान मेंदों द्वारा इन्हीं दोनों व्याप्तियों का उक्त कृत किया गया है । योगशास्त्र में अनुमान के विवेकस्थल पर इन व्याप्तियों का निवेदन उपलब्ध होता है । बौद्ध दार्शनिक, चर्चकीर्ति तथा उनके टीकाकारों ने इन व्याप्तियों का विस्तृत विवेक प्रस्तुत किया है । जैन दार्शनिक सिद्धेन पिप्पल द्वारा भी तथोक्त पञ्चलुक तथा सन्ध्यानुवपञ्चलुक हेतुओं की व्याख्या में क्रमशः सन्ध्या तथा व्यतिरेक व्याप्तियों की स्थापना की गयी है । किन्तु, नीमांतक ब्रह्माकर मत का सम्पादन करते हुए शाङ्किनाथ ने सन्ध्याव्याप्ति को ही प्रयोज्य माना है जिसकी स्वीकार करने पर व्यतिरेक व्याप्ति स्वयमेव सिद्ध हो जाती है । नीमांतक कुमारिक बट्ट ने व्याप्यव्यापकभावनिर्णय के लिए दोनों व्यक्तियों का स्पष्ट वर्णन किया है । उनके अनुसार 'भाव' (सप्ताधीन) सदायों में साधन व्याप्य तथा साध्य व्यापक होता है तथा उनके ज्ञाप्य का इसके ठीक विपरीत क्रम होता है अर्थात् साध्य-ज्ञाप्य व्याप्य तथा साधन ज्ञाप्य व्यापक होता है । उदाहरणार्थ, धूम का भाव होने पर अग्नि का भाव होता है— इस व्याप्ति से अग्नि धूम से व्यापृत होकर धूम के ही साथ स्थित होती है तथा अग्नि व्याप्यत्व को प्राप्त होती है । इस प्रकार, व्यतिरेकव्याप्ति बनती है जिसमें सन्ध्याभाव-व्याप्य होता है अतः धूमभाव व्यापक

१. स० वि० पृ० १३६१

२. वे० सू० १।२२४, १।२१९

३. सां० स० को० पृ० २६

४. बौ० भा० पृ० १९

५. प्र० व० पृ० १ । २४ पर पृ० ७५ न्या० वि० टी० ।

६. न्या० व० का० पृ० २५

हुता । व्यतिरेक व्याप्ति का स्वरूप हुता, कहाँ-कहाँ वहन्यामात्र होता है वहाँ-वहाँ धूमामात्र भी होता है । इसी प्रकार, अन्वयमात्र में धूमामात्र की व्याप्ति से धूम की व्याप्ति होती है तथा अन्यत्र अन्यकारण होने पर (जहाँ-तहाँ में स्थित न होने से) धूम में वहिन की व्याप्यता कुछ हो जाती है । इस प्रकार, अन्वय व्याप्ति-कहाँ-कहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ वहिन होती है — इस रूप की होती है ।

वेदान्तपरिभाषाकार ने अन्वय व्याप्ति को तो माना है किन्तु व्यतिरेक व्याप्ति को बखोकार किया है । यह वास्तविकता उत्पन्न होती है कि यदि व्यतिरेक व्याप्ति को न माना जाय तब तो अन्वय व्याप्ति के ज्ञान से रहित व्यक्ति को धूम से वहिन की अनुमिति कैसे हो सकेगी ? इसके समाधानार्थ वेदान्त-परिभाषाकार का कथन है कि अन्वय व्याप्ति के ज्ञान से रहित पुरुष वहिन का ज्ञान कदापि प्रमाण के करता है । व्यतिरेकीव्याप्तिज्ञान की अनुमिति में कारण नहीं माना गया है । इस प्रकार, कुमारिक नट तथा मैथिलि कहाँ-कहाँ व्यतिरेकी अनुमान से वाक्य की सिद्धि करते हैं वहाँ वेदान्ती कदापि प्रमाण के उसकी कल्पना कर लेते हैं ।

१. साहित्यमार्थं धूमोक्तं हेतोस्तत्रोपपन्नवते ।
 व्याप्यव्यापकभावो हि भावबोद्धुमिच्छते ॥
 तयोस्तावबोस्तस्माद् विपरीतं प्रतीयते ।
 धूमभावेऽग्निभावेन व्याप्येऽग्निस्तत्तद्व्युतः ॥
 अनुम एव विवेकैर्लेख्यं व्याप्यत्वमनुते ।
 तथामग्न्यावधुमेन व्याप्ये धूमस्तद्व्युतः ॥

- उक्तो० वा० अनु० १२१-१२४

२. कर्तुं यदि धूमामात्रमन्वयव्याप्तिमविदुर्नोऽपि व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानावधुमितिः ?
 कदापि सिद्धान्तादिभिः कल्पानः ।
 व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानस्यानुमित्यहेतुत्वाद् ।

- वै० प० पु० १७२-१७४

(ii) सामान्य-विशेष व्याप्ति—

किस दो सामान्य पदार्थों में व्याप्ति प्राप्त हो तो समव्याप्ति तथा विशेष पदार्थों में व्याप्ति के गृहीत होने पर विशेष व्याप्ति कहा जाता है। बौद्ध सामान्य विषयों में ही व्याप्ति स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार, अनुमान द्वारा विशेष वस्तुओं का ग्रहण नहीं होता अतः विशेष वस्तुओं में व्याप्ति नहीं हो सकती। कुमारिल भट्ट ने विशेष पदार्थों में भी व्याप्ति की सिद्धि की है।

(iii) सम-विषम व्याप्ति—

किस साध्य तथा मापन के नियत साधक को अन्य-व्यतिरेक द्वारा समान रूप में प्रकट किया जा सकता हो, तब उन व्याप्य-व्यापक में समव्याप्ति पायी जाती है। इसके विपरीत जहाँ व्याप्य-व्यापक में इस प्रकार का अन्य-व्यतिरेक न पाया जाय वहाँ विषम व्याप्ति होती है। दोनों ही स्थानों में व्याप्ति हेतु में ही रहती है अतएव हेतु को व्याप्य या मापक एवं साध्य को व्यापक या माप्य कहा जाता है। कुमारिल के व्याप्य-व्यापकभाव विवेक में इन व्याप्तिओं का विस्तृतता वर्णन किया गया है।

(ख) पदावर्तता

३.३.५ पदावर्तता का न्यायिक ज्ञान के आधार—

अनुमान का दूसरा ज्ञानात्मक तत्त्व पदावर्तताज्ञान है। व्याप्ति-ज्ञान द्वारा जो केवल वही ज्ञान होता है कि 'जहाँ-जहाँ घूम होता है वहाँ-वहाँ बहिन होती है'। किन्तु, केवल व्याप्तिज्ञान के आधार पर फलित बहिनानु हेतु-वद निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है क्योंकि व्याप्ति है वह नहीं गृहीत होता

१. न्याय भा० पृ० १५१-५४

२. रत्नो भा० अनु० १३

३. प्रष्टव्य - हीनप्रवचन पृ०

है कि 'यह पर्वत धूम्रवान् है' । अतः पर्वत पर बहिर् की सत्ता की सिद्धि तभी की जा सकती है जब वहाँ बहिर्मुख धर्म की सत्ता का ज्ञान हो क्योंकि धूम्रवर्ण के उपरान्त ही व्याप्तिज्ञान का स्मरण होता है । इस प्रकार, साध्य बहिर् की पक्षधर्मता की सिद्धि साधन हेतु की (धूम्र की) पक्षधर्मता के आधार पर होती है । किन्तु दार्शनिकों ने डिह्मनपरामर्श को अनुमिति का असाधारण कारण नहीं माना है उन्होंने भी व्याप्तिज्ञान के स्मरण अथवा व्याप्तिसंस्कार के उद्भवोपन के लिए पर्वत पर धूम्रवर्ण को आवश्यक माना है । डा० एस० सी० चेटर्जी ने अनुमान की प्रामाणिकता को व्याप्तिज्ञान पर तथा सम्भावना को पक्षधर्मता ज्ञान पर आधारित मानते हुए व्याप्तिज्ञान को अनुमान का तार्किक आधार तथा पक्षधर्मता-ज्ञान को मनोवैज्ञानिक आधार बतलाया है । वेदान्तपरिभाषा ने भी व्याप्ति-संस्कार के उद्भवोपनार्थ पक्षधर्मता को आवश्यक बतलाया है ।

इस प्रकार, अनुमान के आधारस्तम्भ के रूप में व्याप्तिज्ञान तथा पक्षधर्मताज्ञान की उपयोगिता है किन्तु वे किसी एक के भी ज्ञान में अनुमिति नहीं हो सकती ।

३.४ अनुमान के भेद

अनुमानभेदों के तीन वर्ग उल्लेख्य होते हैं । (१) स्वाधीनानुमान तथा पराधीनानुमान (२) केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी तथा अन्यव्यतिरेकी, और

1..While the validity of inference depends on Vyapti, its possibility depends on Paksata..Inference takes place when there is paksa or Subject of inference, it becomes valid when based on Vyapti or a Universal relation between the middle and the major term..Hence while Vyapti is the logical ground of inference, Paksata is its psychological ground or condition.

(३) पूर्ववत्, शेषवत् तथा सामान्यतोद्भूत । वेदान्तपरिभाषा में स्वाध्यानुमान तथा पराध्यानुमान के रूप में अनुमान को दो प्रकार का बतलाया गया है । द्वितीय वर्ग के अनुमान में वेदान्तपरिभाषाकार ने दृश्यी-अनुमान को स्वीकार किया है । तृतीय वर्ग के अनुमान में वेदों का निरूपण वेदान्तपरिभाषा में अनुपलब्ध है । श्लोक-वार्तिक में भी स्वाध्यानुमान तथा पदार्थानुमान को माना गया है । केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी तथा अन्वय व्यतिरेकी इन तीन वेदों का विवरण श्लोकवार्तिक में नहीं मिलता बल्कि विशेषतोद्भूत तथा सामान्यतोद्भूत अनुमान को श्लोकवार्तिक में स्वीकार किया गया है ।

३.४.१ स्वाध्यानुमान तथा पराध्यानुमान—

अनुमान के दो प्रयोजन होते हैं— प्रमाता को स्वयं अर्थविषयक अविश्वस्यमान ज्ञान की प्राप्ति कराना तथा अन्य पुरुष को उस अर्थ का ज्ञान कराना । हमें दो प्रयोजनों के आधार पर अनुमान के दो वेद-स्वार्थ तथा परार्थ किये जाते हैं । स्वार्थ तथा परार्थ इन दोनों शब्दों की व्युत्पत्ति ही उनके प्रयोजन को स्पष्ट कर देती है । स्वाध्यानुमान में स्वयं की छद्म का निवारण होता है अतः उसमें अवयवों का प्रयोजन नहीं होता है, बल्कि पराध्यानुमान में अवयव-वाक्यों का प्रयोजन किया जाता है क्योंकि उसका उद्देश्य दूसरों को ज्ञात अर्थ का बोध कराना होता है ।

वेदान्तपरिभाषाकार ने अनुमान के उक्त दोनों वेदों को स्वीकार किया है । अपने विवाद का विषय बने हुए अर्थ के तात्पर्य अनुमान को स्वाध्यानुमान कहा जाता है । मन में किसी विशिष्ट ज्ञान पर किसी विशिष्ट पदार्थ की स्थिति

१. स्वयमस्य अर्थः प्रयोजनं यस्मात् तत् स्वाधीनमिति ।

यदस्य अर्थः प्रयोजनं यस्मात् तत् पराधीनमिति ।

२. ध्वन्यानुमानं स्वाधीनपराधीनैः द्विविधम् ।

- वे० प० पृ० १७८

३. स्वार्थं स्वविवाचनोपराधीनमिति ।

-अर्थदीपिका पृ० १७८

के विषय में हनु का की निवृत्ति हेतु के बहाने से व्याप्ति का स्मरण हो जाने पर होती है । यही स्वाधीनमान कहा जाता है । दूसरे व्यक्ति को विवाद के विषय बने हुए पदार्थ के साधक अनुमान को पराधीनमान कहा जाता है । इस पराधीनमान की सिद्धि अवयवसमुदाय से होती है । यन्मैराय ने पराधीनमान को न्यायसाध्य बतलाया है । यहाँ 'न्याय' से तात्पर्य 'अवयवों का समुह' है ।

मीमांसादर्शन में हनु ने इन अनुमान-भेदों का उल्लेख नहीं किया है । कुमारिल ने वेदान्तपरिभाषा की भाँति स्पष्ट वर्णन न करके केवल इतना ही कहा है, 'जो व्यक्ति अपने विचारों को अनुमान द्वारा दूसरों को प्रतिपादित करना चाहता है उसे सर्वप्रथम पक्ष का कथन करना चाहिए' ।^१ इस कथन से स्पष्ट है कि कुमारिल को भी पराधीनमान स्वीकार्य है । पार्थसारथि मिश्र ने यद्यपि उक्त दोनों भेदों का स्पष्ट वर्णन नहीं किया है तथापि 'जैसे अन्य पुरुषों की अनुमानप्रक्रिया समझने की इच्छा होती है उसे साधनवाक्यों का कथन करना चाहिए' — उनका यह कथन कथित दोनों भेदों की मान्यता की पुष्टि करता है । किन्तु, उनके द्वारा की गयी विस्तर-अवयव-व्याख्या भी इसी बात का समर्थन करती है । मानकैवोपकार^२ नारायण पण्डित ने स्वाधीनमान तथा पराधीनमान को स्पष्ट विभेक्षित किया है । पार्थसारथि मिश्र तथा नारायण मट्ट के पराधीनमान विवेक में केवल इतनी ही विम्वता है कि प्रथम ने प्रक्रिया, हेतु तथा उदाहरण — इन तीन अवयवों को मान्यता दी है, तो द्वितीय ने उदाहरण, उपम्य तथा निमन का ज्ञान स्वीकार

१. परार्थेभ्यु - परविवादविषयार्थसाधकम् । - अथ सर्वदीप्तिता, पृ० १७८

२. परार्थे तु न्यायसाध्यम् । - यै० प० पृ० १७८

३. न्यायो नामावयवसमुदायः । - यही, पृ० १७८

४. अनुमानगृहीतस्य तैमै प्रतिपादनम् ।। - उक्तो० भा० अनु० ५३ की दि० पं.

परेभ्यो वा क्त्वा वाच्यः पूर्वगतो जयोदितः । - यही ५४ की पृ० पं० ।

५. भा० की० पृ० १७८

६. भा० यै० पृ० ६३-६४

किया है। इन दोनों में साथ ही इस बात पर है कि दोनों ने ही व्यायसस्मृत पञ्चावयवों तथा बौद्धस्मृत दो अवयवों के स्थान पर अवयवों की संख्या तीन ही मानी है। श्लोकवार्तिक तथा वेदान्तपरिभाषा दोनों में ही अनुमान के उक्त दोनों वेदों को मान्यता दी गयी है।

३.४.२ केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी तथा अन्यव्यतिरेकी —

अनुमान के इन वेदों का आधार व्याप्तिज्ञान है। जिसमें अन्य तथा व्यतिरेक दोनों ही व्याप्तियाँ पायीं जायें उसे अन्यव्यतिरेकी अनुमान कहते हैं। इसका उदाहरण धूम से अग्नि का अनुमान होना—किया जाता है क्योंकि इसमें दोनों ही व्याप्तियाँ उपलब्ध होती हैं। किन्तु अनुमान में केवल अन्य व्याप्ति ही उपलब्ध हो उसे केवलान्वयी अनुमान कहते हैं। तथा जिस अनुमान में अन्य-व्याप्ति न हो किन्तु केवल व्यतिरेक व्याप्ति हो हो उसे व्यतिरेकी अनुमान कहते हैं। श्लोकवार्तिक में इन वेदों का विवरण अनुपलब्ध है, किन्तु मानसयोग में इसकी व्याख्या प्राप्त होती है। वेदान्तपरिभाषाकार ने तो अनुमान को अन्ययी रूप ही माना है अतः अनुमान अन्ययी रूप—एक ही प्रकार का होता है, केवलान्वयी नहीं।

नैयायिक केवलान्वयी का उदाहरण देते हैं -- 'हृष्योऽग्निमेवः प्रमेयत्वात्।' अर्थात् हृष्य अग्निमेव है प्रमेय होने से। जो प्रमेय होता है वह अग्निमेव होता है जैसे - घट, यह हृष्य भी उही प्रकार का है अतएव वेदा ही (अग्निमेव) है। यह केवलान्वयी है क्योंकि जो अग्निमेव नहीं होता है वह प्रमेय भी नहीं होता है। इस व्यतिरेक व्याप्ति में जैसे 'अनुक' इस प्रकार का 'व्यतिरेक दृष्टान्त' ही नहीं मिलता है क्योंकि सर्वत्र प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ज्ञात होने वाला प्रायोगिक तर्क ही दृष्टान्त हो सकता है और वह प्रमेय भी होता है तथा अग्निमेव भी। अतः व्यतिरेक दृष्टान्त का अभाव होने से केवलान्वयी हेतु ही

१. सव्यानुमानकव्यतिरेकमेव । न तु केवलान्वयि ।

जनता है, व्यतिरेकी नहीं । नैयायिकों के अनुसार, केवलान्वयी का अर्थ होता है--'वत्यन्तामात्राप्रतियोगिसाध्यकत्व' अर्थात् जिस अनुमान के साध्य का वत्यन्ता-
मात्र किसी भी देश तथा काल में न मिले वह साध्य वत्यन्तामात्र का अप्रतियोगी
हुवा । न्याय मत में वाच्यत्व, वमिष्यत्व, प्रमेयत्व आदि ऐसे ही हैं । वेदान्त-
परिभाषाकार ने नैयायिकसम्मत उक्त केवलान्वयी अनुमान को स्वीकार करके
अन्वयीरूप अनुमान को ही स्वीकार किया है । न्याय मत में वाच्यत्व, प्रमेयत्व
आदि धर्म सर्वत्र हैं उसका वत्यन्तामात्र कभी नहीं मिलता ततः वे वत्यन्तामात्र के
अप्रतियोगी हुए । किन्तु, वेदान्त मत में तो 'मेव नामास्ति किञ्चन' इस भूति
के अनुसार ब्रह्म से अतिरिक्त समस्त वस्तुओं में ब्रह्मनिष्ठ वत्यन्तामात्र का प्रतियोगित्व
रहता है (अर्थात् ब्रह्म में कोई भी अंत नहीं रहता) ततः सभी वस्तुएं ब्रह्मनिष्ठ
वत्यन्तामात्र की प्रतियोगी हुई क्योंकि ब्रह्म में सभी वस्तुओं का वत्यन्तामात्र है ।
नैयायिकसम्मत वाच्यत्व, प्रमेयत्वादि भी ब्रह्म में नहीं हैं क्योंकि ब्रह्म तो अबाह-
मनसगोचर है । इस प्रकार, वेदान्तपरिभाषा में कहा गया है कि वह अनुमान
अन्वयी रूप एक ही है ; केवलान्वयी नहीं है क्योंकि सभी धर्म हमारे मत में ब्रह्म
में रहने वाले वत्यन्तामात्र के प्रतियोगी हैं, तब तो वत्यन्तामात्र का अप्रतियोगी
साध्यवाला केवलान्वयी अस्तित्व रहा ।

केवलव्यतिरेकी अनुमान का भी सन्देह किया गया है । नैयायिकों

१. अथा ब्रह्मोऽपिमेवः प्रमेयत्वात् । तत्प्रमेयं तदपिमेयं अथा षटः । तथा चायं
तस्मात्तमेति । । स च केवलान्वयमेव । तदपिमेयं न भवति तत्प्रमेय-
नापि न भवति अथानुक्त इति व्यतिरेकदृष्टान्तामात्रात् । तत्र हि प्रामाणिक
स्वाधो दृष्टान्तः । स च प्रमेयव्यतिरेकमेव ।

- तन्मात्रा, पृ० ८५

२. तच्चानुमानमन्वयिरूपमेकमेव । न तु केवलान्वयि । सर्वस्यापि धर्मस्यात्मन्येव
ब्रह्मनिष्ठवत्यन्तामात्राप्रतियोगित्वेन वत्यन्तामात्राप्रतियोगिसाध्यकत्वक-
केवलान्वयित्वस्यासिद्धेः ।

- वे० प० पृ० १७१

ने 'साध्यामात्रव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्व' ही व्यतिरेक का उदाहरण किया है। अर्थात् जहाँ साध्य का ज्ञात हो वहाँ नियम से उदाहरण के ज्ञात का प्रतियोगी होना ही व्यतिरेक व्याप्ति है (ज्ञात का ज्ञात हो वहाँ भूत का ज्ञात होता है)। ध्यातव्य है कि भूत के व से बहिर् का अस्तित्व सिद्ध किया जाता है अतएव व्याप्य (भूत) से य बहिर् का अनुमान किया जाता है। किन्तु, दो ज्ञातों का व्याप्यभाव इसके विपरीत ही होता है। जहाँ-जहाँ बहिर् का ज्ञात रहता है वहाँ-य का ज्ञात भी होता है— इसमें साध्य (ज्ञात) के ज्ञात से साधन (य का ज्ञात सिद्ध किया जाता है किन्तु इसका अनुमिति में उपयोग ही क्या पात, इससे तो केवल साध्य के ज्ञात से साधन का ज्ञात ही सिद्ध होता है की सिद्धि नहीं होती है, अतः इसका अनुमिति में कोई उपयोग नहीं है। हे साध्य का अनुमान किया जाता है और अनुमिति में साध्य-साधन के ज्ञान का भी अस्तित्व है किन्तु साध्याभाव से साधनाभाव के व्याप्तिताकोई भी उपयोग नहीं होता। 'जहाँ बहिर् नहीं है वहाँ भूत भी नहीं है' इस प्रकार के व्यतिरेक व्याप्ति को न मानने पर अन्यव्याप्ति के ज्ञान से व्यतिरेक को भूत से बहिर् की अनुमिति कैसे हो सकती है? ऐसी छद्म कारण वेदान्त-परिभाषाकार का कथन है कि वहाँ व्यापि प्रमाण से ही कल्पना कर ली जाती है। भेदाधिक जहाँ-जहाँ व्यतिरेकी अनुमान से ही सिद्ध करते हैं, वेदान्ती वहाँ-वहाँ व्यापि प्रमाण से उसकी कल्पना करें। इस प्रकार, व्यतिरेकी व्याप्तिज्ञान के साधन से साध्य की अनुमिति में उभ होने के कारण एवं व्यतिरेकी अनुमान के विषय की सिद्धि व्यापि प्रमाण के कारण केवल व्यतिरेकी अनुमान मानना उचित न समझा जा सकता है।

१. साध्यनुमानस्य व्यतिरेकित्वत्वनु । साध्याभावे साधनाभावित्वव्याप्ति-
ज्ञानस्य साधनेन साध्यानुमित्यानुमानाह ।

- वे० प० पु०

२. क्वं तर्हि भूताभावव्यव्याप्तिमविपुल्योऽपि व्यतिरेकव्यक्तननुमितिः ?
व्यापिप्रमाणव्यापि भूतः ।

- वे० प० पु०

अनुमान के अन्वयव्यतिरेकी प्रकार की कल्पना करना अर्थ है क्योंकि व्यतिरेकव्याप्तिज्ञान की अनुमिति के प्रति वैतुता ही नहीं होती है । अतएव केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी तथा अन्वयव्यतिरेकी — इन तीनों वेदों का निराकरण कर परिभाषाकार ने अन्वयीरूप — केवल एक ही अनुमान को छिद्र किया है । यही अन्वयीरूप अनुमान स्वार्थ तथा परार्थ के वेद है दो प्रकार का होता है जिसका निरूपण किया जा चुका है । श्लोकाधिक में उक्त अनुमानों की चर्चा अनुपलब्ध है ।

३.४.३ विशेषतोदृष्ट तथा सामान्यतोदृष्ट—

वेदान्तपरिभाषा में अनुमान के उक्त प्रकारों का विवेचन अनुपलब्ध है । यद्यपि श्रीमद्वाङ्मयों में अनुमान के वेदों की व्याख्या नहीं प्राप्त होती तथापि भाष्यकार तत्पर ने अनुमान के दो वेद — 'प्रत्यक्षतोदृष्टव्यव्यव' तथा 'सामान्यतोदृष्टव्यव्यव' का उल्लेख किया है । इन दोनों की परिभाषा न देकर केवल उदाहरण के माध्यम से स्पष्ट किया गया है । जैसे — धूम वाकृति (धूम सामान्य) को देखकर अग्नि वाकृति (अग्नि सामान्य) का अनुमान करना प्रत्यक्षतोदृष्ट-व्यव्यव तथा केवलत के नतिपूर्वक देशान्तर की प्राप्ति के ज्ञान से पूर्व में नति का स्मरण होना सामान्य-तोदृष्टव्यव्यव अनुमान है । भाष्यकार-वर्णित उक्त वेदों की जाहोज्ञा श्लोक-वार्तिककार बाधार्थ कुमादि ने की है । उनके अनुसार, परस्पर अलङ्कार कीर्ण दो

१. अतएवानुमानस्य सामान्यव्यतिरेकित्वत्वं
व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानस्यानुमित्यवैतुत्वात् ।

— वे० प० पृ० १७७

२. तदु शिष्यं— प्रत्यक्षतोदृष्टव्यव्यव, सामान्यतो दृष्टव्यव्यव य । प्रत्यक्षतो-
दृष्टव्यव्यव यथा— धूमाकृतिदत्तेनादग्न्वाकृतिविज्ञानम् । सामान्यतोदृष्टव्यव्यव
यथा — केवलतस्य नतिपूर्विकां देशान्तरप्राप्तिमुपलब्ध्यादित्यनतिस्मरणम् ।

शा० भा० पृ० २६

वस्तुओं में ही देविष्य प्रतिपादित किया जा सकता है और माध्यकार के उक्त दोनों अनुमान प्रकारों में छद्म कीर्णता ही प्राप्त होती है क्योंकि उक्त दोनों अनुमान प्रकारों में भिन्नता का नितान्त आवे पाया जाता है । जिस प्रकार अग्नि-धूमसम्बन्ध प्रत्यक्षदृष्ट है उसी प्रकार गतिप्राप्तिसम्बन्ध में भी प्रत्यक्ष-दृष्टत्व है, अतः अनुमान के दो प्रकार अनुपपन्न होते हैं । यदि यह कहा जाय कि व वही आदि में गतिप्राप्ति का सम्बन्ध प्रत्यक्षदृष्ट नहीं है तब तो यह भी कहा जा सकता है कि वही पर्यंत पर भी इस समय वहिन तथा धूम का प्रत्यक्ष दृष्ट नहीं है । इस पर यदि यह कहा जाय कि महानसादि क्पत्ता में वहिन-धूम का सम्बन्ध प्रत्यक्ष होता है तो कुमारिष्ठ का कथन है कि गति-प्राप्तिस्थल में भी वेवदस के देशान्तर प्राप्ति तथा गति का सम्बन्ध प्रत्यक्ष ही दृष्टिगत होता है । अतः, प्रत्यक्षतोदृष्ट सम्बन्ध छद्म कीर्ण है, अछद्म कीर्ण नहीं । जिस प्रकार प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्ध को ह्वरप्रदस दोनों उदाहरणों में घटित किया जा सकता है उसी प्रकार उक्त दोनों उदाहरणों में सामान्यतोदृष्टसम्बन्ध का भी उल्लापन किया जा सकता है, ऐसा कुमारिष्ठ का मन्तव्य है । पूर्व के गति-परिवर्तन के आधार पर देशान्तर-प्राप्ति का प्रत्यक्षवर्जन नहीं होता है बरन् भिन्न वही वेवदसादि में देशान्तरप्राप्ति का गति के साथ अन्यथ देखकर ही वादित्व में भी 'कहाँ' 'कहीं' भी देशान्तर प्राप्ति होती है वहाँ गति होती है - इस सामान्य के आधार पर प्राप्ति सामान्य है गति का अनुमान किया जाता है । जिस प्रकार भिन्न वही वेवदस में देशान्तर-प्राप्ति का गति के साथ अन्यथ देखकर ही अनुमान होता है उसी प्रकार अग्नि-धूम-स्थल में भी भिन्न वही महानसादि में ही सम्बन्ध

१. देविष्यं नोपपन्नं तु यथैव अग्निधूमयोः ।

प्रत्यक्षदृष्टः सम्बन्धो गतिप्राप्त्योस्तथैव हि ॥

वादित्वेऽनुक्तविरहेण देशेऽप्यनुमाने ।

कालेन ततोक्तविरहेऽपि वेवदसेऽपि प्रयत्नान् ॥

गुहीत होता है । धूम तथा वह्नि के नियत सादृश्य को विभिन्न स्थानों पर देखकर ही उसका सामान्य कारण इस आकार में बतलाया जाता है - 'वहाँ-वहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ वह्नि होती है । ठीक इसी प्रकार 'सूर्य में गति है - इसकी सिद्धि के लिए 'विसर्ग-विसर्ग देशान्तर प्राप्ति होती है, उसमें उसमें गति अवश्य होती है' -- यह व्याप्ति प्रयुक्त होती है । और, गति तथा देशान्तर-प्राप्ति इन दोनों सामान्यों में ही व्याप्ति बनती है । इस प्रकार, ऊपर ने सामान्यतोदृष्ट का भी उदाहरण दिया है वह प्रत्यक्षतोदृष्ट के उदाहरण में भी घटित हो जाता है अतः दोनों में विन्नता का अभाव है । इस विषय में कुमारिल का अग्रिम वक्तव्य है कि प्रत्यक्षतःदृष्टसम्बन्ध - जैसे, किसी विशिष्ट देश में गोमय ईषनकन्य वह्निविशेष तथा तन्मन्य धूमविशेष के विच्छेदण स्वरूप के प्रत्यक्ष से जिस व्यक्ति को ज्ञान हुआ है, आन्तर में वही व्यक्ति उसी देश में इस धूमविशेष को देखता है तो उसे गोमय ईषनकन्य वह्निविशेष का भी अनुमान होता है उसे प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्ध के स्थान पर 'विशेषतःदृष्टसम्बन्ध' अनुमान कहा जाता है । 'प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्ध' के स्थान पर 'विशेषतोदृष्टसम्बन्ध' -- यह नाम अभीष्ट प्रतीत होता है क्योंकि विशेष ही सामान्य का प्रतियोगी होता है । किन्तु, प्रत्यक्ष प्रमाण तो प्रत्यक्ष-प्रमाणान्तर का ही प्रतियोगी हो सकता है, सामान्य का नहीं क्योंकि प्रत्यक्ष द्वारा ही सामान्य सम्बन्ध का ग्रहण सम्भव है । अतः प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्ध तथा सामान्यतोदृष्टसम्बन्ध के परस्पर वधिरागी होने के कारण अनुमान हेतुविषय की अनुपपत्ति होती है । प्रत्यक्षतोदृष्ट सम्बन्ध के स्थान पर 'विशेषतोदृष्टसम्बन्ध' का प्रयोग करने पर अनुमान प्रमाण की यह विविधता प्रतिपादित हो जाती है ।

१. यदि बन्धनिरायेता तत्र सामान्यदृष्टता ।

स्यादग्निधूमयोः केव, तस्मादेवं प्रकृते ॥ - उक्तो० पा० अनु० १४०

२. प्रत्यक्षदृष्टसम्बन्ध ययोरेव विशेषयोः ।

गोमयेनतन्मन्यविशेषादिमतिः कृता ॥ - वही १४१

अथ च,

दृष्टस्य न्या० १० पु० २४८

विशेष पदार्थों में प्रत्यक्ष द्वारा सम्बन्ध गृहीत हो जाने पर इस अनुमान को विशेषतोदृष्टसम्बन्ध कहा जाता है । इस पर वह आपोप किया जा सकता है कि इस उदाहरण में वहिन का अनुमान उसी देश में किया जाता है जिस देश में उसका प्रत्यक्ष किया गया था, अतः कोई नवीनता न होने के कारण अनुमान का प्रामाण्य नहीं हो सकता । कुमारिल ने इसका समाधान इस प्रकार किया है कि यद्यपि अनुमान का देश नवीन नहीं है तथापि काष्ठान्तर का वाचिक्य है -- और, उसी काष्ठान्तर का वाचिक्य होने से अनुमान का प्रामाण्य है । कृत्तिका नक्षत्र के उदय होने से रोहिणी नक्षत्र के उदय होने का अनुमान करना भी 'विशेषतोदृष्ट-सम्बन्ध' का ही उदाहरण है जिसका निरूपण विशेष व्याप्तिस्थल के ज्ञापनार्थ प्रस्तुत किया गया है । 'प्रत्यक्षतोदृष्ट' के स्थान पर कुमारिल के 'विशेषतोदृष्ट' प्रयोग की ओर 'विन्ध्यवासी' की भी सहमति प्रतीत होती है । (वह विन्ध्यवासी कौन थे ? वह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता । कुछ लोगों ने शाल्यकारिका के रचयिता ईश्वरकृष्ण को ही विन्ध्यवासी कहा है किन्तु, ईश्वरकृष्ण ने तो अनुमान के दो भेदों के स्थान पर तीन भेदों का उल्लेख किया है और इन तीनों को गौडमाद ने पूर्ववत्, शेषवत् तथा गामान्यतोदृष्ट नाम दिया है)।

१. तद्वैतस्येन तेनैव गत्वा काष्ठान्तरेऽपि तम् ।

यदाग्निर्बुध्यते, तस्य पूर्वोपात्त पुनः पुनः ॥ - स्तो० वा० अनु० १४२

२. सन्निवृत्तवानसङ्गायवस्तुबोधात् प्रमाणता ।

विशेषदृष्टमेतच्च तिस्रिं विन्ध्यवासिना ॥

- स्तो० वा० अनु० १४३

३. रामास्वामी शाल्यी का काष्ठिका पर चरित्र, पृ० ३३

This kind of Inference of particular is acceptable to Vindhyavasin, who is identified by some with Isvarakṛṣṇa the author of Sankhyakarika.

४. शाल्यकारिका, गौडमादनाथ ।

यदि कोई यह कहता है कि माध्यकार शब्द को भी यह अनुमान 'विशेषतोदृष्टत्वे' रूप से मान्य था तब तो 'ब्रूमाकृतिदर्शनात्' पद में प्रयुक्त आकृति पद का सम्बन्ध ही व्यर्थ सिद्ध होगा क्योंकि 'आकृति' से 'सामान्य' व्यर्थ किया गया है। इसके प्रत्युपर में यह कथन कि आकृति में ही किसी व्यक्ति को साध्य-साधन की व्याख्या दृष्ट हो सकती है अर्थात्, व हेतु ^{तथा} साध्य का सम्बन्ध ही 'आकृति' शब्द का शीतक है इसलिए माध्य में 'विशेष' शब्दोत्प्रेत अप्राप्त होता है; इसके समानार्थी वार्तिककार का कथन है कि विशेष से युक्त अग्निधूम को सामान्यतोदृष्ट का उदाहरण भी माना जा सकता है (जबकि वह प्रत्यक्षतोदृष्ट का ही उदाहरण है), आदित्य का उदाहरण तो पूर्णरूपेण सामान्यतोदृष्ट का ही उदाहरण है। अतः विशेषतोदृष्ट सम्बन्ध अनुमान से अस्तु-कीर्ण सामान्यतोदृष्टसम्बन्ध के प्रकाशनार्थ ही उपादित्य का उदाहरण प्रस्तुत किया गया है।

इस प्रकार, वार्तिककार ने माध्यकार प्रयुक्त 'प्रत्यक्षतोदृष्ट' के स्थान पर 'विशेषतोदृष्ट' शब्द का प्रयोग करके अनुमानेय का परिष्कार किया है तथा सामान्यतोदृष्ट के प्रसङ्ग में माध्यकार का समर्थन किया है।

३.५ अनुमान के अर्थ

अन्य व्यक्तियों को स्वकृत वस्तुविषयक परीक्षण का ज्ञापन कराने के लिए वाच्यव्यक्ति की वातव्यक्तता होती है। स्वयं के लिए होने वाले स्वायत्तानुमान में वाच्य-प्रयोग नहीं होता है, किन्तु दूसरे व्यक्ति को समझाने के लिए वाच्यों का अवलम्बन लेना ही पड़ता है। किन वाक्यों का अवलम्बन लेकर अन्य व्यक्ति को अनुमान कराया जाता है पारिभाषिक शब्दावली में उसको 'न्याय अर्थ' कहते हैं। अतएव अनुमान में न्याय तथा उसके अर्थों का निरूपण अत्यन्त आवश्यक है। अर्थ-गमन्य को समझाने के लिए न्याय तथा अर्थ को समझना अत्यन्त आवश्यक है। वात्स्यायन ने प्रमाणों द्वारा वस्तु परीक्षा करने को ही न्याय कहा है^१। अर्थ की परिभाषा देते हुए उनका कथन है, 'साध्य अर्थ के निश्चितार्थ शब्द-समूह रूप किन्तु वाच्यों का प्रयोग करना आवश्यक है, जो कि प्रतिज्ञादि वाक्यों से साध्य की सिद्धि की जाती है, उनको समूह की अपेक्षा अवयव कहा जाता है।'^२ केवलमिम के अनुमान वाक्य के एकपक्ष को ही अवयव कहा है। अनुमिति के वरम कारण छिड़ न परामर्श के प्रयोक्तृ ज्ञान (न्यायकर्म ज्ञान) के कारण प्रतिज्ञा हेतु वादि वाक्यात्मक अवयव अन्य ज्ञान के कारणी-भूत प्रत्येक प्रतिज्ञा वादि वाक्य को अवयव कहा जाता है।^४

स्वायत्तानुमान तथा परार्थानुमान — अनुमान के दो भेदों का निरूपण

१. प्रमाथिर्लक्ष्यपरीक्षणं न्यायः ।

- न्या० भा० सू० ७

२. ज्ञानीयार्थस्य वावति शब्दसमूहे सिद्धिः परिणामाप्तये तस्य पञ्चावयवाः प्रतिज्ञादयः समुहमपेक्षायाम्भा उच्यन्ते ।

- न्या० भा० सू० ६

३. अनुमानवाक्यस्यैकपक्षेणा अवयवाः ।

- त० भा० सू० २३६

४. अनुमितिवरमकारणाच्छिन्नपरामर्शप्रयोक्तृज्ञानकर्मज्ञानकर्मवाक्यत्वमवयवत्वम् ।

- त० वि० सू० १४६६

करते हुए वेदान्तपरिभाषाकार ने परामर्शानुमान को न्यायसाध्य बतलाया है। यह न्याय अवयवों का समूह ही है। वेदान्तपरिभाषा में अवयवों के समूह को तो न्याय बतलाया गया है किन्तु इन अवयवों को पृथक् परिभाषित नहीं किया गया है। श्लोकाधिक में भी अवयव-रुपाण का ज्ञान प्राप्त होता है किन्तु, कुमारिकृत हेतु तथा साध्य के विश्व विवेचन-स्थल पर तथा सामान्यतोद्घष्ट और विशेषतोद्घष्ट के विवेचनस्थल पर प्रदत्त द्विविध उदाहरण यह स्पष्ट कर रहे हैं कि उन्हें प्रतीक्षा, हेतु, उदाहरण रूप तीन अवयव ही अभिप्रेत थे। मानस्योदय में प्रतीक्षा, हेतु, उदाहरण-- इन तीनों का स्पष्ट विवेचन प्राप्त है।

३.५.१ अवयव-प्रयोग—

अवयव-प्रयोगविषयक दार्शनिक विप्रतिपक्षियों ने अवयवों की विभिन्न संस्थाओं का निर्माण किया है। अवयव साम्यताओं को ३: परम्पराओं में विभक्त किया जा सकता है। (१) पञ्चावयवी -- इसमें न्याय वैज्ञानिक, सांख्य तथा केन आते हैं, (२) द्वावयवी -- न्याय तथा केन, (३) तीन अवयवी -- नीमांश, वेदान्त, सांख्य तथा केन (४) द्वि अवयवी -- बौद्ध तथा केन (५) एकावयवी -- बौद्ध धर्मशीर्षि तथा केन केसूरि, (६) चार अवयवी -- ज्ञात नीमांशिक।

वेदान्तसिद्धान्त में अनुमान के तीन अवयव ही प्रसिद्ध हैं -- प्रतीक्षा, हेतु, उदाहरणरूप ज्ञान उदाहरण, उपनय, निगमन रूप। वेदान्तपरिभाषा ने न्यायसम्मत पञ्चावयवी को नहीं माना है। उनके अनुसार, तीन अवयवों से ही व्याप्ति तथा पदार्थज्ञान का ज्ञान सम्भव है अतः उनके अधिक दो अवयवों की कल्पना

१. न्यायो नाम अवयवसमुदायः । - वे० प० पृ० १७७

२. तस्मात् अवयवसंज्ञः पौनःपुन्यवत्प्राप्तव्यम् ।

उदाहरणपर्यन्त उदाहरणादिकम् ॥

- मा० वे० पृ० ७०

व्यर्थ है ।

मीमांसकों ने भी व्याप्ति तथा पदावयवता के ज्ञान के लिए तीन अवयवों के उक्त दो वर्गों को ही माना है । मीमांसकों द्वारा स्वीकृत पूर्वोक्त दो वर्गों में से प्रथम वर्ग में उपनय तथा निगमन का कार्य, हेतु तथा प्रतिज्ञा द्वारा सम्भव है तथा द्वितीय वर्ग को मानने पर हेतु तथा प्रतिज्ञा का कार्य उपनय तथा निगमन से सम्भव है । नाट्ट मीमांसकों के इसी मत का प्रतिपादन करते हुए सास्व-दीपिका में पार्थसारथि मिश्र का कथन है कि अनुमान में व्याप्ति तथा पदावयवता इन दोनों ज्ञानों का मिश्रित कष्ट 'निगमन' है । केवल व्याप्ति तथा केवल पदा-वयवतामूलक वाक्यों से निगमन होना असम्भव है । जिज्ञासित वर्ग से विशिष्ट वर्गों के प्रतिपादनार्थ प्रतिज्ञावाक्य का प्रयोग किया जाता है । उपसंहार वाक्य होने के कारण प्रतिज्ञा तथा निगमन एक ही अर्थ का प्रतिपादन करने से पुष्कट नहीं माने जा सकते । इसी प्रकार हेतु तथा उपनय की पुष्कता भी बहिर्द्व है । इसी कारण मीमांसक तथा वेदान्ती इन दोनों में से एक-एक का प्रयोग ही अनीष्ट मानते हैं । अतएव प्रतिज्ञा-हेतु-उदाहरण अथवा उदाहरण-उपनय-निगमन इन तीन ही अवयवों को मानना उचित है । नारायण नाट्ट ने भी इसी मत का समर्थन किया है । नाट्ट मीमांसकों ने नेयायिकों की भाँति अवयवों को निरन्तर में व्यवस्थित नहीं माना है बलितु प्रतिज्ञा-हेतु-उदाहरण अथवा उदाहरण-उपनय-निगमन— इन दो वर्गों में अवयव प्रयोग को बहुरीति है । पार्थसारथि मिश्र की ने द्वितीय प्रयोग को सार्थक सिद्ध करने के लिए 'यत् कर्म तत् फलवद्, होमोऽपि कर्म, तेनापि फलवत्ता नमित्तव्यम्'—वाक्यकार के उक्त उदाहरण को दिया है । उनके दोनों रूप निम्न प्रकार से

१. अवयवार्थस्य तस्य त्वप्रतिज्ञाः - प्रतिज्ञाहेतुउदाहरणरूपाः उदाहरणोपनयनिगमन-रूपा वा, न तु पदावयवरूपाः । अवयवप्रयोगेण व्याप्तिपदावयवतायोरपदार्थसम्बन्ध-वेनाऽपिवाक्यव्यवस्थया व्यर्थत्वात् ।

- वे० प० पु०

२. ना० वे० पु० ७७

व्यवस्थित किए जा सकते हैं --

(क)

- (१) प्रतिज्ञा -- पर्वत वहिनमान् है
 (२) हेतु -- घुमवान् होने के कारण
 (३) उदाहरण-- वो वो घुमयुक्त होता है, वह-वह वहिनयुक्त भी होता है जैसे -- महानद्य ।

(ख)

- इ(१) उदाहरण -- वो-वो घुमयुक्त होता है, वह-वह वहिनयुक्त भी होता है, जैसे -- महानद्य ।
 (२) उपमेय -- वह पर्वत भी घुमयुक्त है ।
 (३) निमग्न -- अतः यह पर्वत भी अग्नियुक्त है ।

कथा

- (१) उदाहरण -- वो कर्म होता है वह फल वाता होता है
 (कथा, कुलाहादि व्यापार)
 (२) उपमेय -- होम भी कर्म है
 (३) निमग्न -- आत्म उससे भी फल की विद्यमानता उचित होनी चाहिए ।

मानमेवोदयकार का कथन है कि नाट्ट मत में पुनरुक्ति को उठान न करके तीन ही अवयव -- प्रतिज्ञा, हेतु तथा उदाहरण माने गए हैं, उदाहरणपर्यन्त कथा उदाहरण से ठेकर निमग्न तक ।

वेदान्तपरिभाषा तथा उसकी टीकाओं में अवयवों का प्रयोग पार्ष्वकारणि निम्न की के अवयव-प्रयोग के अन्तर्गत है, अतः नाट्ट भीमांश तथा वेदान्त का एक

१. डा० बी० पु० १७८-७९

अथि व, भारतीय दर्शन में अनुमान -- डा० प्रकाशरायण झाँ

२. डा० मे० पु० ७७

विषय में साम्य उद्घात होता है । श्लोकवार्तिक में इसका पुष्प विवेचन नहीं किया गया है ।

३.६ प्रतिज्ञामास, हेत्वाभास तथा दृष्टान्ताभास

परायानुमान में प्रतिज्ञा, हेतु तथा दृष्टान्त -- इन तीन अवयवों की आवश्यकता होती है । इन तीनों के सम्यक् अवबोधनार्थ प्रतिज्ञामास, हेत्वाभास तथा दृष्टान्ताभास का ज्ञान होना भी आवश्यक है । वेदान्तपरिभाषा में इनका उल्लेख क्राप्ति है किन्तु श्लोकवार्तिक में इन तीनों को विवेचित किया गया है ।

३.६.१ प्रतिज्ञामास अथवा यदाभास

दूसरे व्यक्ति के अवबोधनार्थ प्रयुक्त यदावचन को प्रतिज्ञा कहा गया है । विज्ञासित धर्मविशिष्ट धर्मों पदा है ज्ञाः धर्मों में साध्य या साध्यमास का पक्षों से निश्चय होने अथवा साध्य के अन्यत्र अप्रसिद्ध होने पर न तो साध्य विज्ञासित होता है और न उससे विशिष्ट धर्मों को पदा कह सकते हैं । इस प्रकार सिद्धविश्लेषणक, बाधितविश्लेषणक तथा अप्रसिद्धविश्लेषणक पदा यदाभास कहलाते हैं तथा उनके बोधक प्रतिज्ञावाक्य प्रतिज्ञामास कहे जाते हैं । कुमारिल ने इन प्रतिज्ञामासों को दो वर्गों में विभाजित करके अन्तर में दो के साथ उनका सामीप्य वर्णन किया है । सिद्धविश्लेषण, अप्रसिद्धविश्लेषण तथा बाधितविश्लेषण -- ये तीनों प्रथम वर्ग में समाविष्ट हैं ।

१- सिद्धविश्लेषण --

जब अनुमान के पूर्व ही प्रत्यक्षादि प्रकट प्रमाणों से प्रतिज्ञा का ज्ञान हो जाय तत्परवात् साध्य की सिद्धि के लिये उसका प्रयोग किया जाय तो वह सिद्ध-विश्लेषण कहलाता है जैसे हाथी के प्रत्यक्षा दर्शनोपरान्त पुनः हँड, घेर आदि को देखकर उसका अनुमान करना । किन्तु, अग्नि उष्ण होती है -- यह प्रतिज्ञा भी

सिद्धविशेषण प्रतिज्ञायास है क्योंकि प्रत्यक्ष द्वारा वह्निक का उद्घाटन सर्वव्यसिद्ध है ।

२- असिद्धविशेषण —

जब प्रतिज्ञा में सर्वथा असिद्ध अर्थ को साध्य के रूप से प्रयोजन किया जाता है तो यह दोष होता है । जैसे -- पुष्पों आदि की रचना सर्वज्ञ द्वारा हुयी है । यहाँ सर्वज्ञ-कर्तृत्व साध्य सर्वथा असिद्ध है क्योंकि घट, पट आदि अन्य किसी भी स्थल में सर्वज्ञकर्तृत्व की प्रसिद्धि नहीं है ।

३- बाधितविशेषण —

कुमारिक मट्ट ने हः प्रमाण माने हैं आः यह भी हः प्रकार का होता है ।

(i) प्रत्यक्षबाध — 'वह्निक अनुपपन्न है', 'ज्ञान प्रत्यक्षानुपपन्न नहीं है' ये दोनों प्रतिज्ञायें प्रत्यक्षबाधित हैं क्योंकि तत्त्व प्रत्यक्ष द्वारा वह्निक की उद्घाटन तथा कर्णोन्मुख द्वारा ज्ञान का बाधण प्रत्यक्ष होता है । काष्ठान्तरबाधित होने के कारण ब्रह्मवादी बौद्ध ज्ञाना मायावादी अद्वैत वेदान्ती की यह प्रतिज्ञा -- 'नामरूप प्रपञ्च असङ्गनाममूळक है' भी प्रत्यक्ष बाधित है क्योंकि प्रत्यक्ष द्वारा तो उनका सङ्गनाम ही दृष्टिगत होता है ।

(ii) अनुमान बाध — जब कोई अनुमान किसी अन्य प्रत्यक्ष अनुमान द्वारा बाधित होता है तब यह दोष होता है, जैसे -- 'ज्ञान ज्ञानावयव है ।' बौद्धों ने

१. स्तो० बा० अनु० ५६

अपि च,

न हि वस्तुनि पुरस्कान्ते पुनस्तत्पादेनानुमानं कलमत्, आतो न तत्र प्रमाणापेक्षेति ।

- म्या० १० पु० २५८

२. स्तो० बा० अनु० ५७

अपि च, बा० मै० पु० ७२

इस प्रतीक्षा को प्रत्यक्षविरुद्ध बतलाया है किन्तु कुमारिष्ठ इसको प्रत्यक्षविरुद्ध का उदाहरण नहीं मानते हैं। उनके अनुसार भावणात्मक प्रत्यक्षगम्य नहीं होता क्योंकि शब्द का ग्रहण भौतिकेन्द्रिय द्वारा होता है। भौतिकेन्द्रिय के ज्ञान में शब्द की सत्ता नहीं रहती जैसे — बगिर व्यक्तिको शब्द का मान नहीं होता है। भौतिकेन्द्रिय के होने पर शब्द का ग्रहण अवश्यमेव होता है जैसे — जन्मे जादमी को शब्द का ज्ञान होता है। इस जन्मव्यतिरेक द्वारा यह सिद्ध होता है कि भौतिकेन्द्रिय ही शब्द भावणात्मक का कारण है। अतः उक्त अनुमान से कथित प्रतीक्षा 'शब्द भावणात्मक है' का 'भौतिकेन्द्रिय द्वारा ग्राह्य होने से शब्द भावणात्मक है' इस अनुमान से बाध होता है अतएव यह अनुमान बाधित प्रतीक्षा दोष है।

(iii) शब्द बाध —

शब्द विरोध को कुमारिष्ठ ने तीन प्रकार का बतलाया है -- (क) प्रतीक्षाविरोध, (ख) पूर्वसंभवविरोध तथा (ग) सर्वलोक-प्रसिद्धिविरोध।

(क) प्रतीक्षाविरोध --

प्रतीक्षाविरोध पुनः तीन प्रकार का होता है --
(क) उक्तिबाध, (ख) यमीबाध तथा (ग) यदीबाध।

(ख) उक्तिबाध --

'जीवन मर देने मोन व्रत पारण किया है'

इस प्रतीक्षावाक्य का उच्चारण करते हुए यदि प्रतीक्षा का प्रयोग किया जाय

१. तेजामभावणात्वादि विरुद्धानुमानतः।

न हि भावणात्ता नाम प्रत्यक्षोणावगम्यते ॥

साम्बन्धव्यतिरेकाभ्यां गम्यते बगिरादिषु।

- श्लो० वा० अनु० ४०-४१

२. किंवा शब्दविरोधः स्वात् प्रतीक्षादिभिमानतः।

प्रतीक्षापूर्वसंभवसर्वलोकप्रसिद्धितः ॥

- श्लो० वा० अनु० ४१-४२

तो उक्ति विरोध होगा क्योंकि उच्चारण करने पर उसका मॉन मड़ग हो जाता है ।

(क) पर्यवाय — 'सर्व वाच्यं मृधा' इस प्रतिज्ञा वाक्य के द्वारा मृधात्व की उक्ति के द्वारा प्रतिज्ञा कर्तृ मृधात्व का वाच्य होता है क्योंकि सम्पूर्ण वाक्यों के मिथ्या सिद्ध हो जाने पर प्रतिज्ञा वाक्य भी मिथ्या प्रमाणित होगा । प्रतिज्ञा वाक्य का मृधात्व सभी वाक्यों का मृधात्व होने के कारण बाधित है ।^१

(ख) कर्मो वाच — 'मम कननी बन्ध्या' यह प्रतिज्ञा 'कननी' स्वरूप कर्मों की उक्ति से ही बाधित हो जाती है क्योंकि कननीत्व तथा बन्ध्यात्व दोनों ही परस्पर विरोधी कर्म हैं ।

(ग) पूर्वसंकल्प विरोध —

बौद्ध मानते हैं कि 'सर्व पाणिक्कु' । किन्तु, पाणिक्कुवादी बौद्ध यदि कहें 'अल्प नित्य है' तो उनका यह प्रतिज्ञावाक्य 'पूर्वसंकल्पविरोध' दोष^४ से ग्रस्त होगा क्योंकि यह प्रतिज्ञा उनके पूर्व कथित सिद्धान्त का विरोध करती है ।

(ग) सर्वलोकप्रसिद्धिविरोध —

'सही न बन्धुशब्दाभिधेयः' इस प्रतिज्ञावाक्य का

१. वाचज्जीवमर्हं मीनीत्पुकिमात्रेण वाच्यते ॥

- उक्तो वा० सु० ६२ की दि० पं०

२. सर्ववाक्यमृधात्वे तु कर्मोक्तत्वेवात्थवाचकम् ।

३. बन्धुवत्पार्हं यतो वाचः सा बन्ध्या कननी मम ।

- उक्तो वा० सु० ६३

४. बौद्धस्य अल्पनित्यत्वं पूर्वोक्तेन वाच्यते ।

बन्धुशब्दाभिधेयत्वं सतिनो यो निवेदयति ॥

प्रयोग करने पर उक्त दोष प्राप्त होगा क्योंकि वन्द्य, शरीर शब्द का वाक्य है, यह सर्वव्यापि है ।

(1) उपमान वाच — 'गाय नवय के समान नहीं है' इस प्रतीक्षा का प्रयोग यदि ऐसे व्यक्ति के समान किया जाता है जिसे न तो तथा नवय के विषय में यह ज्ञान है कि गाय नवय के समान ही होती है ' तब उपमान वाच होता है ।

(2) व्यापिचि वाच — इ: प्रकार की व्यापिचि कुमारि ने माना है
अतः व्यापिचि वाच की इ: प्रकार का हुआ ।

(क) प्रत्यक्षापूर्विका-व्यापिचिवाच — प्रत्यक्षा द्वारा अग्नि में

वहनशक्ति की कल्पना करना ही प्रत्यक्षापूर्विका व्यापिचि है । इसके विरुद्ध यदि कोई यह कहे कि 'अग्नि में वहन शक्ति नहीं होती है' तो यह प्रतीक्षा प्रत्यक्षापूर्विका व्यापिचिवाच है ।

(ख) अनुमानपूर्विका-व्यापिचिवाच — 'सूर्य में गमनशक्ति नहीं है' यह प्रतीक्षा उक्त दोष से मुक्त होगी क्योंकि वेदान्तर प्राप्त द्वारा सूर्य में गति के अनुमान से सूर्य में गमनशक्ति की कल्पना करना अनुमान-पूर्विका व्यापिचि है । इसी प्रकार यदि यह कहा जाय कि 'हृदय में अविषयायक शक्ति नहीं है' तो यह प्रतीक्षा उक्त दोषमुक्त होगी ।

१. वन्द्यव्यापिचिवाच शक्तिनो यो निषेधति ।

स सर्वव्यापिचिवाच वन्द्यानेन बाध्यते ॥

- श्लो० वा० अनु० ६४-६५

२. ज्ञातगोचरवाचार् प्रवि यः वाच्येदिकम् ।

न गोचरवाचार्त्तं तस्य बाधोपमानतः ॥

- श्लो० वा० अनु० ६५-६६

३. अनायदास्ते बाधे ह्यने वानविषयास्ते ॥

४. योनादिव्यापिचिवाचं च ह्यव्यापिचिवाचमुच्यते ।

(ग) मुतायपिचिवाय — 'केवदय दिन में नहीं खाता फिर भी मोटा है' इस वाक्य को सुनने पर 'वह रात्रि में खाता होगा' यह कल्पना होती है, जो मुतायपिचि है। 'वह रात्रि में भी नहीं खाता' यदि यह कहा जाय तो यह प्रतीति उक्त वाय से ग्रस्त होगी।

(घ) उपमानपुर्विका-अर्थापिचिवाय — नवय से जो गाय की उपमिति होती है उस ज्ञान के विधय होने की शक्ति की कल्पना उपमानपुर्विका अर्थापिचि है। 'गाय में इस ज्ञान के विधय होने की शक्ति नहीं है' -- इस प्रकार की प्रतीति करना उक्त अर्थापिचिवाय है।

(ङ) अर्थापिचिपुर्विकावाय — अल्प वाक्य शक्ति से मुक्त है। यदि ऐसा नहीं होता तो उससे अर्थ की प्रतीति नहीं हो सकती। इस अर्थापिचि से यह सिद्ध होता है कि अल्प में वाक्य शक्ति है। इस सिद्ध वाक्य शक्ति से अल्प में नित्यत्व को सिद्ध करना अर्थात् 'अल्प नित्य है, अल्पवा वाक्य शक्ति नहीं हो सकती' यह अर्थापिचिपुर्विका अर्थापिचि है। यदि यह कहा जाय कि 'अल्प नित्य नहीं है' तो इस प्रतीति से उक्त वाय होना।

(च) आवपुर्विका-अर्थापिचिवाय — अनुकल्प प्रमाण द्वारा दीक्षित क्षेत्र को गृह में न देखकर उसके बाहर होने की कल्पना आवपुर्विका अर्थापिचि है। किन्तु 'वह बाहर भी नहीं है' ऐसा कहना उक्त अर्थापिचि वाय होना।

(vi) अनुकल्पिवाय —

'उस के गृह न नहीं होते' यह ज्ञान अनुकल्प प्रमाण से होता है। यदि यह कहा जाय कि 'उस के गृह न होते हैं' तो यह उक्त वाय का उदाहरण होना।

१. उलो० वा० अनु० ६५

२. उलो० वा० अनु० ६६

३. उलो० वा० अनु० ६७

४. उलो० वा० अनु० ६६-६७

५. उलो० वा० अनु० ६६-६७ - उलो० वा० अनु० ६७

कुमारिल ने द्वितीय वर्ग में (१) धर्मस्वरूपवाच, (२) धर्मविशेषवाच, (३) धर्मस्वरूपवाच, (४) धर्मविशेषवाच, (५) उभयस्वरूपवाच तथा (६) उभय-विशेषवाच -- इन छः भेदों को रखा है । इन दोषों में धर्म तथा धर्मों दोनों यथार्थ रहते हैं । धर्म तथा धर्मों का जो सम्बन्ध होता है उसका किसी प्रकृत प्रमाण द्वारा वाच हो जाता है । जैसे -- कोई व्यक्ति तृणादि विक्रिया हेतु द्वारा 'हिम वह्निमान्' है ' ऐसी प्रतिज्ञा करता है तो यह उक्ति नहीं है क्योंकि इस प्रतिज्ञा का प्रत्यक्ष द्वारा वाच हो जाता है । यहाँ यद्यपि धर्मों हिम तथा धर्म वह्नि दोनों ही यथार्थ हैं तथापि उनका सम्बन्ध दोषयुक्त है । इसलिये ज्ञेय के द्वारा उष्णत्व का वाच होने पर धर्मस्वरूपवाच होता है तथा उष्णत्व का वाच होने पर वह्निमत्त्व का धर्मविशेष वाच होगा । इसी प्रकार 'वह्निधोमीय हिंसा कर्म' है ' यदि ऐसी प्रतिज्ञा की जाय तो इसका वागम प्रमाण द्वारा वाच होता है । शास्त्रविहित कर्म नहीं होता तथा कर्म का शास्त्र द्वारा कभी भी विधान नहीं होता है, इसलिये उक्त प्रतिज्ञा वात्मव्यापारी होगी । इस उदाहरण में कर्म स्वरूप धर्मों का वाच होना धर्मस्वरूपवाच तथा वागम द्वारा ऐसा वाच हो जाने पर वह्निधोमीय हिंसा में दुःख निमित्तत्व रूप धर्मों का वाच धर्मविशेषवाच है । बौद्धों का यह प्रतिज्ञा प्रयोग 'सकल ज्ञान अवधार्य है 'धर्मधर्मस्वरूप तथा धर्मधर्मविशेषवाच द्वारा गृह्य है क्योंकि ज्ञानस्वरूप तद्विशेष वागमिकत्व तथा यथार्थत्व एवं तद्विशेष वात्मव्यतिरिक्तत्व का वाच उभयस्वरूप एवं उभयविशेष वाच होगा । इन दोनों की ग्राह्य बुद्धियों में भी विष्वात्मवाचात् हो जाने के उक्त प्रतिज्ञा द्वारा धर्मधर्म स्वरूप तत्त्व विशेष दोनों का वाच होने के कारण यह स्वयम्भवाच वाच भी है ।

कुमारिल ने प्रतिज्ञामात्रों का दो वर्गों में वर्णन किया है । मानमेवोक्त में कुमारिल द्वारा वर्णित प्रथम वर्ग के उक्त तीनों भेदों को स्वीकार किया है । किन्तु द्वितीय वर्ग के भेदों का निरूपण मानमेवोक्तकार ने नहीं किया है ।

१. स्तो० वा० अनु० ७०-७५

२. वा० मे० सू० ७३

३.६.२ हेत्वामास

‘मोर्मासासुत्र’ तथा ‘ज्ञाकरमाध्य’ दोनों में ही हेत्वामासों का वर्णन उप्राप्त है किन्तु कुमारिल ने इनका निरूपण किया है। कुमारिल ने किसी विशेष स्थल पर हेत्वामासों की संख्या नहीं बतलायी है। श्लोकवार्तिक के सम्यक् अध्ययन से स्पष्ट होता है कि उन्होंने असिद्ध, अनेकान्तिक तथा बाध -- तीन ही हेत्वामासों को माना है। किन्तु मानमेवोदय में इन तीनों के अतिरिक्त ‘वसाधारण’ नामक चौथा हेत्वामास भी स्वीकृत है।

(क) असिद्ध --

ज्ञाकरस्वामी ने अपने माध्य में अनुमाकलपाण में ‘एकवेष्टवर्तनात्’ पद का प्रयोग किया है। इस प्रयुक्त निरूपणमूलक ‘वर्तन’ शब्द से असिद्धि दोष का परिहार किया गया है। बादी प्रतिवादी दोनों अथवा दोनों में से एक का संक्षेप, विपर्यय तथा क्लान विसर्ग आदि हो उसे कुमारिल ने असिद्ध नामक हेत्वामास कहा है क्योंकि वह अनिश्चित होता है। यह दो प्रकार का है -- स्वस्पासिद्ध तथा आनयासिद्ध। विपर्ययासिद्ध, सन्दिग्धासिद्ध तथा क्लानासिद्ध नेद से इन दोनों के तीन-तीन आवान्तर नेद किये गए हैं।

(१) स्वस्पासिद्ध

(i) विपर्ययासिद्ध --

‘वदित्वा वदाद्य है क्योंकि वह हेतु है’ इस अनुमान में हेतु बादी तथा प्रतिवादी दोनों के द्विधे विपरीत अर्थ का साधक है क्योंकि

१. असिद्धो विहृदोऽनेकान्तिको साधारणश्चेति वत्पारस्तवामासाः ।

- मा० मे० पु० ७५

२. वदित्वा वदित्येत्यनेनैव च्युदस्यते ॥

यौक्तव्योपयोगीति संक्षेपाधीविपर्ययाः ।

- श्लो० मा० अनु० ७५-७६

दोनों ही बहिन को दाहविहीन नहीं मानते हैं । इससे अतिरिक्त विषयसिद्धि का उदाहरण यह भी है -- 'शब्द अनित्य है, कृतक होने से ' यहाँ साध्य अनित्यत्व की सिद्धि हेतु यदि नैयायिक कृतकत्व हेतु को देते हैं तो वह प्रतिवादी (मीमांसक) असिद्ध होगा और यदि मीमांसक स्वयं इस हेतु का प्रयोग करते हैं तो वादी असिद्ध होगा ।

(ii) सन्दिग्धासिद्ध — 'सरोवर बाध्ययुक्त है, धूम होने से ' इस उदाहरण में हेतु धूमत्व के द्वारा सरोवर में साध्य बाध्यत्व की सिद्धि वादी प्रतिवादी अन्यतर तथा उभय स्वी के लिये सन्दिग्ध है । इसलिये इसे सन्दिग्धासिद्ध कहा जाता है ।

(iii) अज्ञानासिद्ध — अप्रतिपाद्यक पद को प्रयुक्त करने से यह दोष होता है । श्लोकाधिक में इसका कोई उदाहरण या उदाहरण नहीं प्राप्त होता है ।

(२) आत्मयासिद्ध --

आत्म के द्वारा हेतु की बहिर्बल की वादी-प्रतिवादी अन्यतर तथा उभय के विषयव्यय, संतप्त तथा अज्ञान के तीन प्रकार की होती है । जैसे, आत्मा स्वगत है, दृष्ट कार्य होने से । यदि बौद्धों के लिये इस अनुमान का प्रयोग किया जाय तो वह विषयसिद्धि होगा क्योंकि उनके सिद्धान्त में आत्मामात्र का निरवयव है । ठीक

१. हेतुस्थान दाहको बहिनसबाधु-धत्वादनित्यता ॥

शब्दस्यैतदेवमादौ तु द्वयोः सिद्धौ विषयव्ययः ।

कृतकत्वमुणात्वादौ परीक्षे वाजिकं प्रति ॥

स्वांके केवन्प्रकारे स्वादसिद्धौऽन्यतरस्य तु ।

- श्लो० बा० अनु० ७६-७७

२. बाध्याकियावसन्दिग्धौ द्वयोऽन्यतरस्य वा ॥

धूमस्विबाध्यसिद्धः स्वात् स्वं तावत् स्वरूपतः ।

- श्लो० बा० अनु० ७८-७९

पुरुषों के लिये संप्रतिपादित होगा क्योंकि उनको देहादि से अतिरिक्त पुरुष के विषय में सन्देह होगा । इसके अतिरिक्त पदा कोटि में अप्रसिद्धार्थक शब्द का प्रयोग होने से ज्ञानासिद्ध होगा ।

(स) अनेकान्तिक —

अनेकान्तिक हेतु भी शाबरमाध्यप्रयुक्त 'ज्ञातसम्बन्ध' पद से निरस्त है । अनेकान्तिक हेतु सन्देह का कारण होता है तथा विरुद्ध हेतु विपर्यय का कारण होता है । इन दोनों में व्याप्ति का ज्ञान होने से व्याप्ति के वाक्य 'ज्ञातसम्बन्ध' पद से इन दोनों की व्यावृत्ति की गयी है । कुमारिल ने अनेकान्तिक को तीन प्रकार का बतलाया है -- साधारण, असाधारण तथा विरुद्धाव्यभिचारी ।

(१) साधारण --

कुमारिल के अनुसार जो हेतु सपत्ता तथा विपदा दोनों में विद्यमान होता है उसे साधारण अनेकान्तिक कहते हैं । जैसे -- शब्द नित्य है, प्रमेय होने से । यहाँ हेतु है प्रमेयत्व जो सपत्ता-आकाशादि नित्य पदार्थों में तो पाया ही जाता है साथ ही विपदा - मट, घट आदि अनित्य पदार्थ में भी पाया जाता है । कुमारिल ने इसके अतिरिक्त ; (i) शब्द प्रयत्नोत्पन्न है, अनित्य होने से, (ii) शब्द यत्नोत्पन्न है, अमृत होने से तथा (iii) शब्द, अनित्य है, धर्म होने से -- इन तीनों को उदाहरण रूप में प्रस्तुत किया है ।

(२) असाधारण --

जो हेतु सपत्ता तथा विपदा दोनों से व्यावृत्त हो उसे असाधारण अनेकान्तिक कहा जाता है । जैसे -- पृथिवी नित्य है, गन्ध होने से । यहाँ गन्धवत्त्व हेतु पदा पृथिवी मात्र वृत्ति होने के कारण सपत्ता तथा विपदा दोनों में उपलब्ध नहीं होता ।

१. शब्दो० वा० अनु० ७५-८१

२. सन्देहविपरीतत्वहेतु मात्र निराकृतौ ॥

ज्ञातसम्बन्धवचनात् त्रयः संसर्गहेतवः । - शब्दो० वा० अनु० ८३-८४

३. शब्दो० वा० अनु० ८४-८६

(3) विरुद्धाध्यविचारो —

विरुद्ध कर्म से व्याप्त दो हेतुओं का एक कर्म में दर्शन होना विरुद्धाध्यविचारो दोष है। इसी को न्यायसूत्र में सत्प्रतिपक्ष कहा गया है। जैसे — वायु का प्रत्यक्ष नहीं होता है, स्पष्ट होने से। वायु का प्रत्यक्ष होता है, स्पष्ट होने से।

(4) बाध —

संराकृत भाष्य में प्रयुक्त 'ज्ञातव्यम्' पद से विपरीत हेतु की निराकृत हो जाता है। कुमारिल भट्ट के अनुसार अविच्छिन्नसाध्य की सिद्धि के लिये विपरीत हेतु का उद्भावन करना ही विरुद्ध दोष है। बाध को अन्य सिद्धान्तों में विरुद्ध कहा है। धर्मस्वरूपबाध, धर्मविशेषबाध, धर्मस्वरूपबाध, धर्मविशेषबाध, उभयस्वरूपबाध एवं उभयविशेषबाध — उक्त छः प्रकार के बाध दोष माने हैं।

(i) धर्मस्वरूपबाध —

'ज्ञेय नित्य है, कृतक होने से' यह उदाहरण में धर्म पद से साध्य का ग्रहण किया गया है। हेतु कृतकत्व द्वारा साध्य नित्यत्व का स्वरूपतः बाध होने के कारण ही इसे धर्मस्वरूपबाध कहा जाता है क्योंकि नित्य पदार्थ कृतक नहीं हो सकता है।

(ii) धर्मविशेषबाध —

'ज्ञाति निरूप्य के पूर्व ही ज्ञेय धर्मविशिष्ट होता है, विमज्जि-विशिष्ट होने से' — यहाँ ज्ञाति निरूप्य के पूर्व यदि हेतु विमज्जित का उद्भावन किया जाय तो धर्म बोधककृत्य रूप धर्मविशेष का बाध होता है।

(iii) धर्मस्वरूपबाध —

'ज्ञेयत्व, मुख्य भाषि से अतिरिक्त पदार्थ है, विशिष्ट ज्ञान का हेतु होने से।' नीमांशा मत में यह धर्मस्वरूपबाध का उदाहरण है क्योंकि उनके मत में ज्ञेयत्व नामक कोई मुख्य पदार्थ नहीं है तथा 'यह घट यहाँ है' उद्योग द्वारा ही यह व्यवस्था होता है।

(iV) धर्मीविशेषवाच्य — समवाय एक है, विशिष्टज्ञान का हेतु होने से सत्ता के समान ।^१ यहाँ इष्टप्रत्ययहेतुत्व संयोग के समान भेद के व्याप्त होने से एकत्वव्य विशेष का वाच्य होता है ।

(V) धर्मधर्मी-उभयवाच्य — 'आत्मा नित्य है, अव्यक्तान्य होने से, आकाश के समान ।' इस उदाहरण में हेतु अव्यवभावावत्व को यदि सांज्ञान्तिक बौद्धों के प्रति प्रयुक्त किया जाय तो आत्मा रूप धर्मी तथा नित्यत्व रूप धर्म दोनों का वाच्य होगा क्योंकि वे आत्मा तथा उसके नित्यत्व दोनों को ही नहीं मानते हैं ।

(VI) धर्मधर्मी-उभयविशेषवाच्य -- कदा आदि इन्द्रियों पर के लिये हैं, संघात होने से, ज्ञेयता आदि के समान ।

यहाँ सांत्व्यमतावलम्बियों के लिये यदि हेतु संघातत्व का प्रयोग किया जाय तो उक्त दोष होगा ।

अपि कुमारिल ने उक्त है: वाच्य दोनों को उदाहरण प्रस्तुत किया है किन्तु सिद्धान्ताः उन्हें एक धर्मवाच्य ही समिप्रेत है । यह दोष प्रतीता तर्क का वाक्य होने के कारण मुक्तः 'धर्मस्वरूप वाच्य' नामक एक ही प्रकार का होता है जिसके अन्तर्गत भेद किये गये हैं ।

वेदान्तपरिभाषा तथा उनकी टीकाओं -- शिवाग्रणि, मणिप्रभा, ज्योतीषिका आदि में हेतुवाच्यता का विवेचन या सङ्गठन उपलब्ध नहीं होता है ।

१. उद्योत वा० अणु० १०२-१०३

२. यही १०३-१०४

३. यही १०४-१०५

३. ६. ३ दृष्टान्ताभास

दृष्टान्ताभास, निदर्शनाभास अथवा उदाहरणाभास पर्यायिणी हैं ।
 दृष्टान्त साधर्म्य तथा वैधर्म्य दो प्रकार के होते हैं अतः साधर्म्य दृष्टान्ताभास
 तथा वैधर्म्य दृष्टान्ताभास दो प्रकार के दृष्टान्ताभास भी हुये । श्लोकादिक में
 भी उक्त दो दृष्टान्ताभासों का उल्लेख प्राप्त होता है । इसको रचनादोष तथा
 अर्थ अन्यथात्व दोषों में वर्गीकृत किया गया है । रचनादोष -- 'यत्र-यत्र धूमः
 तत्र तत्र वह्निः यथा महानसः' तथा 'यत्र यत्र वह्न्यभासः तत्र तत्र धुमाभासः
 यथा हुदः' -- इन दो उदाहरणों में प्रथम साधर्म्य दृष्टान्त पाकशाळा तथा द्वितीय
 वैधर्म्य दृष्टान्त आहार्य में निर्यात व्यापित्कर्म की व्यवस्था की गयी है । किन्तु इससे
 विपरीत यदि यह कहा जाय कि 'यत्र यत्र वह्निः तत्र तत्र धूमः' अथवा 'यत्र-यत्र
 धुमाभासः तत्र तत्र वह्न्यभासः' तो यह रचना दोष होगा । इस प्रकार विपरीत
 व्यापित् का कर्म होना ही रचना दोष हुआ । अर्थअन्यथात्व -- जब वाक्य का
 सम्यक् प्रयोग करने पर भी साध्य हेतु तथा व्यापित् का ज्ञान होने के कारण यदि
 उस प्रकार का अर्थ निश्चय न हो तो वहाँ पर अर्थअन्यथात्व दोष होता है । जैसे--
 'अग्नि नित्य है, अमूर्त होने से, कर्म, परमाणु अथवा घट की भाँति । यहाँ प्रथम
 दृष्टान्तकर्म साध्यबुद्ध्य, द्वितीय दृष्टान्त परमाणु, साधनविहीन तथा अन्तिम
 दृष्टान्त घट में व्यापित् का ज्ञान होने के कारण उभय-वैकल्य है । इसी प्रकार--
 'अग्नि अनित्य है, मूर्त होने से' अणु, बुद्धि अथवा आकाश के समान । इस प्रयोग में
 प्रथम दृष्टान्त अणु साध्याभाव, द्वितीय दृष्टान्त बुद्धि साधनाभाव तथा अन्तिम
 दृष्टान्त आकाश व्यापित् के ज्ञान अर्थात् उभय हेतुबुद्ध्य है । इस प्रकार, उचित कर्म
 के अनुसार व्यापित् प्रतिपादन न होने से केवल साहित्यमात्र से व्यापित् प्रतिपादन
 करना रचना दोष और अर्थअन्यथात्व होने पर अर्थअन्यथात्व दोष होता है ।

१. श्लो० वा० अनु० १००-३६

अथ न,

दृष्टान्त - भारतीय दर्शन में अनुमान, पृ० ४००

- डा० प्रफ़ादारायण शर्मा

अधिकांश सिद्धान्तों में हेत्वाभास के अतिरिक्त अन्य आभासों का पृथक् वर्णन नहीं किया गया है क्योंकि हेत्वाभास के अवान्तर भेदों में किसी न किसी रूप में उनका अन्तर्भाव हो जाता है । श्लोकाधिक में अवयवत्रय का प्रयोग हुआ है अतएव तीन आभासों का भी वर्णन किया गया है जबकि वेदान्तपरिभाषा में हेत्वाभासादिकों का वर्णन नहीं प्राप्त होता है ।

चतुर्थ अध्याय

उपमान प्रमाण

४.१ उपमाणा तथा स्वरूप

४.१.१ कुमारिल द्वारा न्यायमत का सङ्ग्रह

४.२ अन्य प्रमाणों में उपमान के अन्तर्भाव की सम्भावना

४.२.१ क्या उपमान प्रमाण प्रत्यक्षा में अन्तर्भूत हो सकता है ?

४.२.२ उपमान प्रमाण न तो वञ्चतः प्रत्यक्षा है और न ही वञ्चतः स्मृति ।

४.२.३ क्या उपमान का अन्तर्भाव अनुमान में हो सकता है ?

४.३ सादृश्य क्या है ?

४.४ उपमान प्रमाण का महत्त्व

उपमान प्रमाण

मीमांसा, जड़ित वेदान्त तथा न्यायवर्द्धन ने प्रमा के साधन के रूप में 'उपमान' को एक स्वतन्त्र प्रमाण माना है। जैन, बौद्ध, वैशेषिक, सांख्य तथा योग इसे स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में नहीं मानते। चायकि तथा बौद्ध तो उपमान का प्रामाण्य कक्षमि स्वीकार नहीं करते, जबकि जैन, वैशेषिक, सांख्य तथा योग ब्रह्म ने उपमान का अप्रामाण्य तो नहीं बतलाया बरन् उसे अन्य प्रमाणों में ही अन्तर्भूत माना है। उपमान के स्वरूप के विषय में मीमांसा तथा न्याय के मत पूर्णतया भिन्न हैं जबकि बाद तथा जड़ित वेदान्त में समानता पाई जाती है। मीमांसासूत्रकार महर्षि वेमिनि ने उपमान के विषय में कुछ भी नहीं कहा है। भाष्यकार जवर ने उपमान के स्वरूप पर प्रकाश डाला है जिसका स्पष्टीकरण प्रभाकर तथा कुमारिल ने अपनी-अपनी टीकाओं में किया है। इन दोनों के मतों में कुछ अन्तर यह है कि कुमारिल सादृश्य की केवल गुण मानते हैं, जो समान गुणों या ज्यों को धारण करने वाली स्थावक वस्तुओं में अवस्थित रहता है जबकि प्रभाकर सादृश्य की गुण नहीं प्रत्युत एक पृष्ठ पदार्थ मानते हैं। उपमान प्रमाण से सादृश्यमान होता है - इस बात में वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकभाषिक दोनों ही समानता रखते हैं। इन दोनों में ही उपमान प्रमाण को पृष्ठ प्रमाण के रूप में माना गया है।

वेदान्तपरिभाषाकार ने प्रत्यक्षा के परवाह ज्ञप्तः अनुमान तथा उपमान का वर्णन किया है जबकि श्लोकभाषिककार ने प्रत्यक्षा, अनुमान तथा ज्ञप्त के परवाह उपमान प्रमाण का विशेषण प्रस्तुत किया है। प्रमाणों की क्रमबद्धता यह भिन्नता महत्त्वहीन है जतः सूचीकटाहन्त्याय से प्रत्यक्षा और अनुमान के परवाह उपमान प्रमाण का ही निरूपण किया जा रहा है।

४. १ उपमाण तथा स्वरूप :-

वेदान्तपरिभाषाकार कर्तारवाच्यरीन्द्र ने 'सादृश्य' प्रमा के

असाधारण कारण को उपमान प्रमाण बतलाया है। नगरों में गोपिण्ड
देखे हुए पुस्तक के वन में जाने पर गवयपिण्ड के साथ बहुरिन्द्रिय का सम्बन्ध
कभी होने पर यह प्रतीति होती है कि 'अयं पिण्डो गोसदृशः' (यह पिण्ड
गाय के समान है)। इसके पश्चात्, उसे निश्चय होता है कि वही (गवय)
के समान मेरी गाय है— 'कौन सड़ती मदीया गीः'। इन दोनों निष्कर्षों में
प्रथम (गवयपिण्ड गोपिण्ड के सदृश है) का ज्ञान इन्द्रियाधीनस्थिति रूप
प्रत्यक्ष है क्योंकि भेदेन्द्रिय का गवयपिण्ड के साथ सम्बन्ध होने पर ही गवय
में रहने वाले गो के सादृश्य का ज्ञान होता है। गवय में रहने वाला गो के
सादृश्य का यह ज्ञान ही कारण होने से उपमान प्रमाण है तथा गो में रहने
वाला गवय के सादृश्य का ज्ञान उपमिति रूप फल है।

मीमांसासूक्तार बेमिनि ने उपमान के विषय में कुछ भी नहीं कहा
है, किन्तु ज्ञारस्वामी ने मीमांसासूक्तों के माध्य में लिखा है 'उपमान सादृश्य
है, जो उस वस्तु का ज्ञान कराता है जिसका इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध नहीं
होता है'। उपमान की उपर्युक्त परिभाषा में ज्ञार ने 'उपमान' शब्द का
साधन (कारण) के रूप में प्रयोग किया है। ज्ञार ने अन्य प्रमाणों के
वर्णनस्थल पर प्रमा रूप फल को ही परिभाषित किया है किन्तु उपमान का
वर्णन करते समय उपमान प्रमाण अर्थात् साधन का उदाहरण दिया है। ज्ञार

१. तत्र सादृश्यमाकरणावयवम् ।

- वे० प०, पृ० १६२

२. नगरेषु दृष्टगोपिण्डस्य पुस्तकस्य वनं गतस्य गवयेन्द्रियसम्बन्धेति
भवति प्रतीतिः, 'अयं पिण्डो गोसदृशः' इति । तन्मन्तरं भवति
निश्चयः, कौन सड़ती मदीया गीरिति । तत्रान्वयव्यतिरेकाभ्यां गवय-
पिण्डगोसादृश्यज्ञानं कारणम् । गोपिण्डगवयसादृश्यज्ञानं फलम् ।

३. उपमानमपि सादृश्यसम्बन्धेन बुद्धिमुत्पादयति । - वही, पृ० १६२

- हा० भा०, पृ० ३०

की ध्यातव्य नहीं कर पाती है, अतः श्वर ने उसे इस उदाहरण द्वारा स्पष्ट करने का प्रयास किया है—'किस प्रकार गवय का प्रत्यक्ष गौस्मरण का कारण है'। ध्यातव्य है कि पूर्वोक्त उदाहरण में तो श्वर ने उपमिति का कारण 'सादृश्य' बतलाया था, किन्तु उदाहरण में 'गवय-दर्शन' को कारणरूप कहा है। यहाँ पर 'गवयदर्शन' से अन्तारहः 'गवय का दर्शन' समिप्रेत नहीं है, प्रत्युत 'गवयदर्शन' से 'गौसादृश्यविशिष्टगवयदर्शन' को कारण मानना बाहिर और कारणरूप होने के कारण 'गौसादृश्यविशिष्टगवयदर्शन' उपमान प्रमाण हुआ। श्वर के शब्दों में इस उपमान प्रमाण का फल 'गौस्मरण' है किन्तु कुमारिष्ठ तथा वर्माबाध्वरीन्द्र दोनों ने ही गौ में रहने वाले गवय के सादृश्य के ज्ञान को ही फल माना है। श्वर के अनुसार उपमान का फल असन्निवृष्ट अर्थ का ज्ञान है जो गौस्मरणरूप है। यहाँ स्मरण किया जाने वाला अर्थ 'गौ' इन्द्रियासन्निवृष्ट है, किन्तु ऐसा मानने पर तो उपमान तथा स्मरण में कोई भेद नहीं रह जाता। इसी कारण कुमारिष्ठ ने श्वर के इस मत का सञ्जल इस प्रकार किया है—गौसादृश्यविशिष्ट गवय का प्रत्यक्ष जिस गौविषयक स्मरण की मति उत्पन्न करता है, उसी स्मरण को उपमान कहा गया है। किन्तु, वह स्मरणात्मक होने के कारण प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि यदि ऐसा स्वीकार कर दिया जाय तब तो देवताओं के ध्यानात्मक स्मरण तथा इस गौस्मरण में कोई भिन्नता ही नहीं रहेगी।

कुमारिष्ठ ने गवयसादृश्य से विशिष्ट स्मृत गौ को अपना पूर्वज्ञात अर्थ से विशिष्ट सादृश्य को उपमान का प्रमेय बतलाया है। कोई व्यक्ति जिसने

१. यथा गवयदर्शनं गौस्मरणस्य ।

- ता० भा०, पृ० ३०

२. सद्रूपानुवायेन वा नहिः सद्रूपान्तरे ।

ध्यानादिस्मृतिरुत्पत्त्या वा प्रमाणं कथं नवेत् ॥

- स्तो० भा०, उप० ४

३. तस्माद् वा स्मरति वा स्वाद् सादृश्येन विद्वेषितम् ।

प्रमेयानुमानस्य सादृश्यं वा तन्निमित्तम् ॥ - स्तो० भा० उप० ३०

गाय को तो देता है किन्तु गवय को कभी नहीं देता है का अर्थ में जाता है तथा गवय को देता है तब वह गवय के प्रत्यक्ष के द्वारा उसी गो के समान बिहनों को पाता है। तत्पश्चात्, उस स्मरण होता है कि पूर्वदृष्ट गो इस गवय के समान है और इसप्रकार गो में गवय के सादृश्य का ज्ञान प्राप्त करता है। गवय के सादृश्य से विशिष्ट स्मृत गो ही उपमान का विषय (प्रमेय) है। कुमारिल ने 'वा' कहकर विकल्प के रूप में 'पूर्वज्ञात अर्थ से विशिष्ट सादृश्य' को भी उपमान का प्रमेय माना है। 'स्मृत गो गवय के समान है' यह ज्ञान ही उपमान प्रमाण का फल (प्रमा) हुआ। वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकवार्तिक में उपमान प्रमाण तथा उसके फल को लेकर समानता पाई जाती है क्योंकि दोनों में ही गवय में रहने वाले गो के सादृश्य के ज्ञान को प्रमाण माना है तथा गो में रहने वाले गवय के सादृश्यज्ञान को फल माना है।

पार्थसारथि भिन्न भी इस विषय में कुमारिल से समानता रखते हैं। उन्होंने उपमान शब्द का प्रयोग 'फल' बतलाने के लिए किया है और इस प्रकार उपमिति के अर्थ में उपमान शब्द का प्रयोग कर उपमान की परिभाषा की है। नारायण पण्डित ही प्रथम व्यक्ति हैं जिन्होंने बाटू मत के आधार पर रचित मानमेवोदय में उपमान प्रमाण तथा उपमिति को लक्ष-लक्ष स्पष्टरूप से परिभाषित किया है। वेदान्तपरिभाषा में भी उपमान प्रमाण तथा उपमिति को स्पष्टरूप से परिभाषित किया गया है। उपमान प्रमाण तथा उपमिति

१. पूर्वदृष्टे सम्यक्ज्ञानार्थे दूरमानार्थसादृश्यज्ञानमुपमानम् — याचावस्मादिकीरे दृष्टा गोः साधेन गवयेन सम्यक्ज्ञोति ।

- भा० बी०, पृ० १४०

२. गवयस्थितसादृश्यवर्त्ते कर्णं नयेत् ।
फलं गोनससादृश्यज्ञानविरूपनम्यताम् ॥

- भा० पृ० ११०

३. गवयस्थितगोसादृश्यज्ञानं कर्णं गोनस्थितगवयसादृश्यज्ञानं फलम् ।

- वे० प०, पृ० १६२

के विषय में माट्टानुयायियों तथा वेदान्तियों में पूर्णतया समानता पाई जाती है जिसकी सहाय में इस प्रकार कहा जा सकता है -- ऐसा व्यक्ति, जिसने पहले गाय तो देखी है किन्तु गवय नहीं देखा है, मन में जाता है : गवय के प्रत्यक्ष से उसे ज्ञान होता है कि यह गवय, गाय के सदृश है । गवय गाय के सदृश है -- यह ज्ञान तो प्रत्यक्षान्वय है क्योंकि गवय के साथ वैभिन्नियसन्निकर्ष से हो रहा है । गवय के प्रत्यक्ष से उत्पन्न 'गवय, गाय के सदृश है' यह सादृश्यज्ञान ही उपमान प्रमाण है । इसी परबत्त उसे ज्ञान होता है कि 'स्मरण की गई गाय इस गवय के सदृश है' -- यह सादृश्यज्ञान उपमान का फल अर्थात् उपमिति है । प्रश्न उठता है कि उपमान तथा उपमिति दोनों ही सादृश्यज्ञानरूप हैं तब दोनों में भिन्नता क्या है ? इन तर्कों से स्पष्ट हो जाता है कि प्रथम सादृश्यज्ञान, जो उपमान है, प्रत्यक्ष द्वारा होता है; तथा द्वितीय सादृश्यज्ञान, जो उपमिति है, यह प्रत्यक्ष द्वारा नहीं प्रत्युत प्रत्यक्ष के अनन्तर हुए सादृश्यज्ञान (अर्थ पिण्डो गोबद्धः) से होता है (जैन उद्धृष्टी मदीया गीः) । वेदान्तपरिभाषाकार तथा कुमारिल के मतों में पूर्ण समानता होते हुए भी उपमान प्रमाण के फल के विषय में केवल यह भिन्नता है कि कुमारिल ने 'सादृश्यं वा तदन्वितम्' कहकर फल के विषय में एक विकल्प भी दिया है जबकि परिभाषाकार ने कोई अन्य विकल्प नहीं स्वीकार किया है ।

४.१.१. कुमारिल द्वारा न्याय मत का बखान :-

न्यायसूत्रकार आचार्य गौतम ने उपमान का उदाहरण इस प्रकार दिया है --

प्राणिनो वस्तु के साधर्म्ये के साध्य की सिद्धि करने वाला उपमान प्रमाण होता है

१. तस्माद् बहु स्मरति तद् स्याद् सादृश्येन विद्वेषितम् ।

प्रमेयसुमानस्य सादृश्यं वा तदन्वितम् ॥

है । वात्स्यायन ने सञ्ज्ञासहितसम्बन्ध को उपमान प्रमाण का फल माना है। प्राच्य तथा नव्य नैयायिकों के मती में उपमान प्रमाण (कारण) को लेकर भिन्नता पाई जाती है क्योंकि प्राच्य नैयायिक आप्त पुरुष के वचन (अतिशेखवाक्य) को ही कारण मानते हैं जबकि नव्य नैयायिक अतिशेखवाक्यस्मृतिसामेदा साधुरय के इन्द्रियजन्य ज्ञान को कारण के रूप में स्वीकार करते हैं । कुमारिल ने इन दोनों प्रकार के नैयायिकों के उपमानविषयक सिद्धान्तों की जाँचोचना की है । प्राच्य नैयायिकों के उपमान प्रमाण को कुमारिल ने शब्दप्रमाण में ही वस्तुस्थिति माना है, क्योंकि नैयायिक आप्त पुरुष के उपदेश को शब्द प्रमाण मानते हैं तथा उपमान भी वारण्यक के 'यथा गौर्नवयस्तथा' एक अतिशेखवाक्य के द्वारा होता है, अतः उपमान वागम प्रमाण से भिन्न नहीं माना जा सकता है । यही कारण है कि जगद्व्यापी ने उपमान का मुख्य उदाहरण प्रस्तुत किया है । वारण्य-वासी पर विश्वास करने के कारण ही उस पुरुष को नवय का ज्ञान होता है, ठीक उसी प्रकार जैसे एक व्यक्ति द्वारा दूसरे व्यक्ति से पूछने पर कि 'कतल वस्तु कहाँ है' ? उस वस्तु का ज्ञान शब्द प्रमाण द्वारा प्राप्त होता है ।

१. प्रसिद्धवाचम्यात् साध्यवाक्यमुपमानम् ।

- न्या० सू० ६

२. आप्तोक्तिः शब्दः ।

- न्या० सू० ७

३. 'कीदृग्मव' इत्येवं पृष्टो नानरिषेर्विद ।

पृथीत्यारण्यको वाक्यं 'यथा गौर्नवयस्तथा' ॥

इतिस्मिन्नुपमानत्वं प्रसिद्धं ज्ञातरे पुनः ।

तत्त्वानवयमितिवाद् अन्वयिणीयमिति ॥

पुरुषप्रत्ययेनैव ज्ञातार्यः सम्प्रतीयते ।

तदीयवचनत्वेन तस्मादवाक्यं एव सः ॥

- स्कौ० भा० उप० १-३

उपोत्तर आदि नव्य नैयायिकों के अनुसार आशु व्यक्त 'नाय के समस्त नवय होता है' इस अतिवैज्ञवाक्य को अरूप्यवासी से पुनरुक्त अरूप्य में जाता है तथा एक ऐसे पिण्ड का दर्शन करता है जो मोक्षकृत है। उस अतिवैज्ञवाक्य के स्मरण के साथ वह सादृश्यज्ञान ही उपमान है। किन्तु, यह सादृश्य-ज्ञान हन्दिग्यजन्य है जो स्मरण के साथ अगुण्ड पिण्ड (नवय) में प्रसिद्ध पिण्ड (मो) का सादृश्य उत्पन्न करता है। अतः अतिवैज्ञवाक्यस्मृतिसाधेदा सादृश्य का हन्दिग्यजन्य ज्ञान ही उपमान प्रमाण होता है तथा उपमान प्रमाण से नव्य 'यह पिण्ड नवय शब्द वाच्य है' इस प्रकार से सञ्ज्ञासञ्ज्ञाजन्य का ज्ञान ही उसका फल अर्थात् उपमिति है। कुमारिल ने उपर्युक्त नैयायिक मत का भी सख्त प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार न्याय का यह उपमान स्मृति वक्षित सादृश्य का प्रत्यक्षा ज्ञान है जिसे नवय का ती प्रत्यक्षा होता है तथा नवय में मोसादृश्य, अतिवैज्ञवाक्य द्वारा पूर्वकथित होने के कारण पूर्वानुमुत है, अतः यह स्मृति है। इस पर नैयायिक यह कह सकते हैं कि नवय तथा सादृश्य का ज्ञान क्वपि प्रत्यक्षा तथा स्मृति से होता है तथापि मोसादृशविशिष्ट नवय का ज्ञान न ती स्मृति से होता है और न ही प्रत्यक्षा से बाद उपमान नामक पुनः प्रमाण से ही होता है। कुमारिल का कथन है कि इसको स्वीकार करने से पूर्व यह परीक्षा करनी चाहिए कि मोसादृशयुक्त अर्थ का ज्ञान अतिवैज्ञवाक्य से अधिक होता है या उतना ही होता है यित्ता अतिवैज्ञवाक्य में कहा गया है अर्थात् अतिवैज्ञवाक्य की ज्येष्ठा अनुशीलप्राप्तिता है क्या नहीं है। यदि नहीं है तो यह सादृश्यज्ञान स्मृति ही है अतः प्रमाण नहीं हो सकता। यदि यह कहा जाय कि अतिवैज्ञवाक्य से ती केवल सामान्यज्ञान ही होता है तथा सादृश्य के ज्ञान से उसमें विशिष्टता जाती है अतः उसमें अनुशीलप्राप्तिता है, तो कुमारिल के अनुसार वह अनुशीलप्राप्तिता की

१. न्यायकारिके पृ० १६६- पं० ६ तथा न्यायन करी १, पृ० १२६

पं० १४-१६ तात्पर्यटीका पृ० १६७, पं० २०-२४।

प्रत्यक्षा द्वारा ही ज्ञात हो जाना चाहिये अतः उपमान को पुष्प प्रमाण मानना ही व्यर्थ है । इस पर यदि नैयायिक यह कहें कि गोसादृश्यविशिष्ट गवय प्रत्यक्षा का विधाय नहीं हो सकता क्योंकि उस काल में गाय परोपा है; तो उनका कथन असंगत है क्योंकि कुमारिल के अनुसार प्रत्यक्षा ज्ञान तभी होता है जब इन्द्रियाँ सक्रिय होती हैं (इन्द्रियाँ कारण होती हैं) नैवेन्द्रिय के सुते रहने पर ही यह देखा जा सकता है कि 'यह पशु गोसदृश है', नैवेन्द्रिय के बन्द रहने पर यह ज्ञान कदापि नहीं हो सकता ; अतः सादृश्यविशिष्ट गवय का ज्ञान भी प्रत्यक्षा ज्ञान से हटार नहीं है । गवय का गोसदृश होना अतः गवय तथा अतः गाय में भी नहीं रहता है अतएव गाय का परोपा होना सादृश्य के प्रत्यक्षा में किसी प्रकार भी बाधक नहीं है । गवय तथा उसके स्थित सादृश्य दोनों का ही प्रत्यक्षा होता है । किन्तु, अतिरिक्तवाक्य भी व्यर्थ है क्योंकि विलो अतिरिक्तवाक्य को नहीं सुना है किन्तु गो को बैज्ञों से प्रत्यक्षा किया है उस व्यक्ति को भी गवय के देखने पर 'अर्ध गोसदृशः' रूप ज्ञान होता है । यह उन है कि इस प्रकार के व्यक्ति को सत्ताबुद्धिमान नहीं होता, और 'अव्य' पद में गवय-पदवाच्यत्व की प्रतीति न होने से कोई हानि नहीं है क्योंकि उपमान के द्वारा सादृश्य का ही ज्ञान होता है और यह सादृश्यज्ञान तो अतिरिक्तवाक्य के बिना भी हो जाता है । अर्थार्थव्यव्य (सत्ताबुद्धिसम्बन्ध) का ज्ञान उपमान प्रमाण द्वारा होता है यह भी उचित नहीं है क्योंकि इस प्रकार का सत्ताबुद्धिसम्बन्ध तो अतिरिक्तवाक्य द्वारा ही ज्ञात हो जाता है । अतः उपमान नामक नवीन प्रमाण के मानने की आवश्यकता ही क्या रह जाती है ? इसके अतिरिक्त गवय के प्रत्यक्षा के 'अर्ध गवयपदवाच्यः' यह ज्ञान होता है भी अविकल्पक प्रत्यक्षा ही है अतः कुमारिल का कथन है कि नैयायिक मत में तो सादृश्यज्ञान प्रत्यक्षा द्वारा ही हो जाता है विशेष उपमान प्रमाण को पुष्प प्रमाण मानने की आवश्यकता ही नहीं रह जाती । अतः कुमारिल मनु के

अनुसार सादृश्यसुखार्थक प्रेम को उदाहारण होना चाहिए ।

कुमारिण तथा न्याय दोनों मतों में उपमान को सादृश्यज्ञान के रूप में स्वीकार किया गया है किन्तु उपमान प्रमाण के फल में दोनों में भिन्नता है । न्यायमत में सञ्ज्ञासञ्ज्ञासञ्ज्ञा का ज्ञान ही उपमान का फल माना गया है (अयं नवयपदवाच्यः) किन्तु कुमारिण ने सञ्ज्ञासञ्ज्ञासञ्ज्ञा को उपमान का फल न मानकर परोक्ष गी में नवय के सादृश्यज्ञान को उपमान प्रमाण का फल माना है (जैन उद्धृष्टो मदीया गीः) वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकवार्तिक का उपमान प्रमाण तथा फल को लेकर पूर्णतया साम्य स्पष्ट प्रतिपादित किया जा चुका है ।

१. मुतातिदेहवाक्यानामर्थे नवये मतिः ।

या सोपमानं केचाटिबह नौसादृश्यानुरिक्ता ॥ -श्लो० वा० उप ६

प्रत्यक्षानवयस्तावत् सादृश्यस्मृतिरत्र तु ।

मुसादृश्यमुक्तेष्वेव न स्मृतिर्निद्रिवाद् मतिः ॥ - वही ७

पूर्ववाक्याधीनज्ञानान्नाधिक्यं नवये यदि ।

स्मरणादभिहितत्वात् सकृन्तेन प्रमाणता ॥ - वही ८

अथ त्वधिकता काचित् प्रत्यक्षादिवहाय भवेत् ।

यामहीनिद्रियसञ्ज्ञास्तत् प्रत्यक्षमिति स्थितम् ॥ - वही ९

स्मरमाणस्य वाङ्मय विवेकेनाप्रमाणता ।

मुतातिदेहवाक्यत्वं न नातीवोपमुच्यते ॥ - वही १०

येऽपि द्रव्यतत्त्वावस्थास्तेषामपि नवत्वम् ।

प्रत्यक्षादुच्यतेऽतएव न नवत्वज्ञानम् ॥ - वही ११

अथ स ज्ञानुत्थानं तेषां नास्तीति वच्यते ।

न नाम वस्तु तत् सावत्तु कथं तेः प्रतीयते ॥ - वही १२

न च सञ्ज्ञासञ्ज्ञासञ्ज्ञाः प्रेयीऽत्र तमेव्यते ।

सादृश्यावयुते वाक्ये वाक्यावयवतो वयसौ ॥ - वही १३

सञ्ज्ञानुचिन्तोषेऽपि प्रत्यक्षावयवपादितम् ।

तस्मात् सादृश्यसुखार्थः प्रेयीऽपुन उच्येतान् ॥ - वही १४

अपि न, द्रव्यतत्त्वं उपर्युक्तं वाचिर्न पर 'काशिका' टीका ।

४. २ अन्य प्रमाणों में उपमान के अन्तर्भाव की सम्भावना

४. २. १ क्या उपमान प्रमाण प्रत्यक्षा में अन्तर्भूत हो सकता है ?

सांख्य दर्शन में प्रत्यक्षा में ही उपमान प्रमाण का अन्तर्भाव किया है। उसके अनुसार नवय के साथ इन्द्रियसन्निकर्ष होने पर उसमें गोसादृश्य का ज्ञान प्रत्यक्षात्मक होता है। ठीक वही प्रकार 'गो' का स्मरण होने के पश्चात् 'गो' में रहने वाला नवय के सादृश्य का ज्ञान (जिसे वेदान्त तथा भीमांसा में उपमिति कहा गया है) प्रत्यक्षारूप ही है। नवय में माक्षित होने वाला सादृश्य गो में माक्षित होने वाली सादृश्य से भिन्न नहीं है। नवयनिष्ठ सादृश्य ही गोनिष्ठ है क्योंकि किसी एक बात का अन्य बात में रहने वाले मूयोऽवय-सामान्ययोग (बहुत से अवयवों के साम्यरूप साम्य) को ही सादृश्य कहते हैं। इस प्रकार के सादृश्य का नवय में विषयप्रकार प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है, उसी प्रकार गो में भी उलका प्रत्यक्षा होना ही उचित है। वही कारण सादृश्य प्रमाणान्तर नहीं है, उलका प्रत्यक्षा में ही अन्तर्भाव हो जाता है। किन्तु, सांख्याचार्यों का यह मत स्वीकृत नहीं है, क्योंकि 'गोच्छुद्धो नवयः' इस ज्ञान में नवय में गो का सादृश्य माक्षित होता है अतः इस सादृश्य का कहीं या अनुयोगी तो 'नवय' है तथा 'गो' प्रतिवोगी है, किन्तु 'नवय शुद्धो गोः' इस ज्ञान में गो कहीं या अनुयोगी है तथा नवय प्रतिवोगी। अतः प्रत्येक अवधि में 'सादृश्य' मुख्य मुख्य होता है। वही कारण नवयप्रत्यक्षा में नवय के साथ मनु का सन्निकर्ष होता है अतः तद्वत् सादृश्य प्रत्यक्षा माक्षित होता है किन्तु 'गो' अवधि के नहीं पर उस समय स्वीय न होने से उसके साथ इन्द्रियसन्निकर्ष नहीं होता इसलिए गोनिष्ठसादृश्य प्रत्यक्षा का विषय नहीं होता। वही

१. अक्षय्य स्वकीयानां नहि नवयसादृश्यज्ञानं प्रत्यक्षम् ।

- त० का०, पृ० १२७

२. न वैर्ष प्रत्यक्षेण सम्भवति, गोपिच्छस्य तदेन्द्रियसन्निकर्षात् ।

- वै० प०, पृ० १२४

कारण है कि वैदान्तपरिभाषाकार ने उपमान प्रमाण को प्रत्यक्षा में अन्तर्भूत नहीं माना है। श्लोकवार्तिक में भी उपमान प्रमाण को प्रत्यक्षा में अन्तर्भूत नहीं स्वीकार किया गया है। वार्तिककार कुमारिल के अनुसार, नवय का प्रत्यक्षा होता है तथा नोसादृश्य स्मृति का विषय है किन्तु, 'नोसादृश्य-विशिष्ट नवय' (सादृश्य युक्त वर्थ) पूर्वज्ञात नहीं है इसीलिए वह न तो स्मृति हो सकता है और न ही विशिष्ट प्रत्यक्षा द्वारा ही ग्रहण किया जा सकता है। अतएव प्रत्यक्षा प्रमाण से भिन्न उपमान प्रमाण माना गया है।

४. २. २. उपमान प्रमाण न तो ब्रह्मतः प्रत्यक्षा है और न ही ब्रह्मतः स्मृति—

कुछ वादोपकारों की मान्यता है कि 'मेरी नाय इस नवय के समूह है' इसमें उद्देश्य यह नाय का ज्ञान तो स्मृति से होता है तथा विषय यह 'नवय के समूह' का ज्ञान नवय में सादृश्य के आधार पर प्रत्यक्षा से होता है। इसप्रकार 'नो' का स्मृति से तथा 'नवय' का प्रत्यक्षा से ग्रहण होने पर 'उपमान' नामक अन्य प्रमाण मानने की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। इसका सामान्य श्लोकवार्तिककार इस प्रकार करते हैं कि स्वयंमाण नोनिष्ठ नवय के सादृश्य का ज्ञान विशिष्ट ज्ञान है जो किसी अन्य प्रमाण से सम्भव नहीं है, जो किसी अन्य प्रमाण से सम्भव नहीं है अतः उपमान की प्रामाण्यता सिद्ध है। यदि वादोपकार की बात पर ध्यान दिया जाय तब तो उपमान को भी स्वतन्त्र

१. प्रत्यक्षा नवयस्तावत् सादृश्यस्मृतिरत्र तु ।

ननु सादृश्यवस्तुते न स्मृतिर्निष्ठयाह नतिः ॥

- श्लो० वा० उप० ७

२. प्रत्यक्षाणावबुद्धेऽपि सादृश्ये नवि न स्मृते ।

विशिष्टस्यान्यतोऽप्युपमानप्रामाण्यता ॥

- वही ३८

प्रमाण नहीं माना जा सकता क्योंकि --

‘वहाँ-वहाँ घुम होता है वहाँ-वहाँ बहिन होती है,
यह पर्वत घुमवान् है,

अतः, यह पर्वत बहिनमान् है’ -- इस अनुमान में ‘यह पर्वत बहिनमान् है’ इस अनुमिति की आवश्यकता ही नहीं होती, क्योंकि पर्वत का ज्ञान तो प्रत्यक्ष द्वारा होता है तथा बहिन का ज्ञान स्मृति द्वारा ही जाता है। किन्तु, किस प्रकार पर्वतादि वस्तु का ग्रहण प्रत्यक्ष है तथा बहिन आदि साध्य का ग्रहण स्मृति से होता है तथापि ‘बहिनविशिष्ट-पर्वत’ रूप विषय के ग्रहण के लिए अनुमान की प्रमाणता होती है’ उसी प्रकार नवयथादृश्यविशिष्ट गौ के ज्ञान के लिए उपमान की प्रमाणता सिद्ध होती है। इसी कारण वेदान्त-परिभाषा तथा श्लोकवार्तिक में उपमान की प्रमाणता सिद्ध किया गया है।

४.२.३. क्या उपमान का अन्तर्मात्र अनुमान में ही सकता है ?

प्रमाणद्वयादी वैज्ञानिक अनुमान में ही उपमान को अन्तर्मात्र मानते हैं। वैज्ञानिकों की इस मान्यता का निराकरण करने के लिए वेदान्तपरिभाषा-कार का कथन है कि अनुमान प्रमाण से सादृश्य का ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि नवय में रहने वाला गौ का सादृश्य गौ में रहने वाले नवय के सादृश्य का छिड़न (साधक हेतु) नहीं बन सकता। अनुमान प्रमाण में उपमान का अन्तर्मात्र मानने वाले वैज्ञानिकों के अनुसार अनुमान का स्वरूप इस प्रकार होना --

प्रतिज्ञा -- मेरी गौ इस नवय से निरूपित (नवयप्रतिबोधि)
सादृश्य से युक्त है,

१. प्रत्यक्षोऽपि यथा वेदे स्वर्गमाणी न पावते ।

विशिष्टविषयवत्त्वेन नानुमानप्रमाणता ॥

- श्लो० वा० उप० ३६

२. नाध्यनुमानेन नवयविश्वमीसादृश्यस्यातस्त्रिह नत्वाह ।

- वे० प०, पृ० १६४

हेतु -- क्योंकि वह गोनिरूपित (गोप्रतियोगिक अर्थात् 'गो' विलक्षण प्रतियोगी है तथा नवय विलक्षण अनुयोगी है) सादृश्य से युक्त है,

उदाहरण-- इस नवय के समान ।

किन्तु, वैज्ञानिकों का यह अनुमान सम्भव नहीं है क्योंकि इसमें 'गोप्रतियोगिक सादृश्यरूप हेतु' पदा में नहीं रहता (स्वक्यासिद्धि दोष)। गो में नवयनिरूपित सादृश्य रहेगा किन्तु गो में गोप्रतियोगिक सादृश्य (स्वयं गो का सादृश्य) मिला क्यों रह सकता है ? इस प्रकार हेतु के पदा में न रहने से साध्यसिद्धि सम्भव नहीं हो सकती, अतः इस अनुमान नहीं माना जा सकता है । उपर्युक्त दोष के निवारणार्थ यदि वैज्ञानिक निम्न प्रकार से अनुमान करते हैं --

प्रतिज्ञा -- मेरी नाय इस नवय वैसी है,

हेतु -- क्योंकि उसमें रत्ननवयनिष्ठ सादृश्य का प्रतियोगित्व है,

उदाहरण -- गो जिसमें रत्न बाँटे सादृश्य का प्रतियोगी होता है वह उसके ऐसा होता है । जैसे -- क्षेत्र मैदान सादृश्य का प्रति-योगी होने से क्षेत्रछत्र है/ अर्थात् क्षेत्र व्यवहित यदि क्षेत्र व्यवहित होता है तो क्षेत्र भी क्षेत्र होता व्यवहित होना ।

अतः, इस अनुमान के द्वारा उपमान की अनुमान में ही अन्तर्भूत मानते हैं, तब एक असङ्ग गति और उत्पन्न होती है । वेदान्तपरिभाषा में वर्णित है कि यद्यपि उपर्युक्त अनुमान निर्दोष है तथापि इस अनुमान के बिना भी 'मेरी गो इस नवय के समान है' --वह अनुभवसिद्ध ज्ञान होता है । किन्तु, तब ही 'वह उपमिनोमि' अर्थात् मैं उपमान करता हूँ -- ऐसा अनुभवसाध होता है ; 'वह अनुमिनोमि' यह अनुभवसाध कदापि नहीं होता है । अतः गोनिरूपित नवयसादृश्य अनुमित्वात्मक न होकर उपमित्वात्मक ही है । इसी कारण उपमान

एक स्वतन्त्र प्रमाण है ।

वेदान्तपरिभाषा की ही भाँति श्लोकाधिक में भी अनुमान में उपमान को अन्तर्भूत नहीं माना गया है । कुमारिल का यह प्रमुख तर्क है कि उपमान में अनुमान के तिर आवश्यक बातों की पूर्ति नहीं हो पाती है अतः उपमान का अन्तर्भाव अनुमान में नहीं किया जा सकता है । अनुमान के तिर तो 'ध्यायित' आवश्यक है साथ ही हेतु की पदा में स्थिति भी आवश्यक है । इन दोनों में से किसी एक की भी अनुपस्थिति से अनुमान दूषित हो जाता है । हेतु तथा साध्य का साधर्म्य सम्बन्ध होने के साथ ही हेतु की पदा में रहता भी चाहिए । ऐसा न होने पर हेत्वान्नास हो जाता है । प्रकृत में पदाधर्मता का अभाव है इसीलिए अनुमान प्रमाण नहीं माना जा सकता है । सादृश्य को हेतु नहीं माना जा सकता । हेतु मान लेने पर वह पदा में नहीं रहता क्योंकि उपमिति के पहले कर्म के रूप में इसकी स्थिति नहीं रहती है । अतएव, गोमत नवम 'सादृश्य' को गौस्वरूप पदा का कर्म उपमान प्रमाण से ही माना जा सकता है । वह सादृश्यकर्म कर्म गौस्वरूप पदा में उपमिति के पूर्व नहीं रहता है । किन्तु, नवमिच्छ गौसादृश्य भी हेतु नहीं हो सकता

१. नापि 'मदीया गौरैतद्वयवकपुत्री, एतन्मिच्छसादृशकप्रतिबोधित्वाद्, यो कृतसादृशकप्रतिबोधी स तत्पुत्रः, यथा 'मेत्रमिच्छसादृशकप्रतिबोधी मेत्रो मेत्रपुत्र' इत्यनुमानावर्तकमव इति वाच्यम् । स सर्वविधानुमानानवतारोऽप्येव कृत्री मदीया गौरिति प्रतीतेरनुमतिरित्याह । उपमिनोमीत्यु-
च्यतेवाच्यम् । तस्मादुपमानं नामान्तरम् ।

- वे० प०, पृ० १६६

२. न वेतस्यानुमानत्वं पदाधर्मवैयर्थ्यात् ।

३. प्राप् प्रमेयस्य सादृश्यं न कर्मत्वेन गृह्यते ।।

- श्लो० वा० उप० ७३

क्योंकि यह गवय में दृष्टिगत होता है तथा गो रूप पदा से असम्बद्ध होता है जबकि हेतु को पदा से सम्बन्धित होना चाहिए । गोमत गवयसादृश्य को हेतु मानने में एक बाधा यह है कि 'गोः गवयसादृश्यवान्' इस प्रतीक्षा का 'गवयसादृश्य' एक बंध ही है । गोसादृश्यविशिष्ट गवय भी हेतु नहीं बन सकता क्योंकि यह गोस्वरूप पदा का बंध नहीं है । इसके अतिरिक्त स्त्री के द्वारा गवय का यह सादृश्य गोसादृश्य के साथ व्याप्ति रूप में नहीं देता जाता । गवय का बहने तो प्रथम बार होता है और व्याप्ति के छिदर मूखी सत्कारदर्शन आवश्यक है । एवं बिना व्यक्ति ने गो तथा गवय को एक ही समय में नहीं देता है वरन् गो को देखने के पश्चात् धन में बाकर गवय देता है उसकी भी गो में गवय के सादृश्य की प्रतीति होती है । यह प्रतीति अनुमान से नहीं हो सकती है । अतः उपमान एक स्वतन्त्र प्रमाण है । यदि विपक्षी कहता है कि गोमत-गवयसादृश्य का अनुपात दोनों में रहने बाछे झुड़ गादि बंध हैं तो यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि झुड़ि गत्वादि बंध तो गवय में केवल सादृश्यज्ञान की उत्पन्न करके ही उपदानीय (कृतकार्य) हो पाते हैं । अतएव उनसे भी गो में गवय के

१. गवये गृह्यमाणं च न गवामनुपाकम् ।

प्रतीक्षाकैवेष्टत्वाद् गौमतस्य न किङ्क गता ॥

- स्तो० या० उप० ४४

२. गवयस्याप्यसम्बन्धान्न गोर्हिङ्क गत्वमुच्यते ।

सादृश्यं न च सर्वेण पूर्वं दृष्टं तन्मयि ॥

- बही ४५

एकस्मिन्मयि दृष्टेः द्वितीयं पश्यतो जने ।

सादृश्येन सर्वस्मिंस्तदेवोत्पद्यते मतिः ॥

- बही ४६

सादृश्य का ज्ञान नहीं हो पाता^१। वार्त्तिककार का कथन है कि यदि झुङ्गि ग-
त्वादि द्वारा कुछ प्रतीति हो, तो वह प्रतीति सादृश्यरहित होगी क्योंकि
‘नो’ झुङ्गि गादि के सदृश न होकर नवय के सदृश होता है। झुङ्गि गादि के
प्रत्यक्षा से नो का नवयसदृश होना छिद् नहीं हो पाता है। सर्वप्रथम झुङ्गि ग-
त्वादि का प्रत्यक्षा होता है तत्पश्चात् नवय में नोसादृश्य की प्रतीति होती है
और तब यह निश्चित होता है कि ‘नो नवय के सदृश है’। इस प्रकार प्रथम
वर्ण (झुङ्गि गादि का प्रत्यक्षा) द्वितीय वर्ण (नो का नवय के सदृश होना)
का छिद् न नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त झुङ्गि गादि व्यक्तों के सादृश्य से
तो व्यक्तों की समानता का ही ज्ञान हो सकता है न कि ‘सम्पूर्ण व्यक्ति का’।
झुङ्गि गादि तो नो का अनुमापक छिद् न भी नहीं है।

इस प्रकार वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकवार्त्तिक दोनों में ही उपमान
प्रमाण की अनुमान में अन्तर्भूत मानने वाले मतों का खण्डन किया गया है।

१. झुङ्गि गत्वादेरधोऽप्येत सध्वन्वात्छिद्गता नहि ? ।

न तेषां नवज्ञानध्यापारं प्रत्युपस्थायात् ॥

- श्लो० वा० उप० ४०

२. यदि तेभ्यः प्रतीतिः स्यान्निःसादृश्येन वा नवेन ।

न गीः झुङ्गि गादिष्वुक्ती सदृशो नवेन तु ॥

- वही ४८

३. सदृशप्रत्ययं दृष्ट्वा झुङ्गि गादिप्रत्ययात् परम् ।

नवयप्रत्ययादेव नोज्ञानमुपवासी ॥

- वही ४६

४. अनुज्ञापकत्वे तु तेषामेवोपमा नवेन ।

न च झुङ्गि गादयो यत्र तत्र गौरमुदीयते ॥

- वही ५०

४.३

सादृश्य क्या है ?

उपमान प्रमाण द्वारा सादृश्य का ज्ञान होता है । प्रश्न उठता है कि यह सादृश्य है क्या ? इसका विवेकन श्लोकवार्तिक में प्राप्त होता है । कुमारिल ने सादृश्य को गुण माना है, जबकि प्रमाकर इसे पदार्थ के रूप में स्वीकार करते हैं । कुमारिल के अनुसार सादृश्य की वास्तविक सत्ता की अस्वीकार नहीं किया जा सकता है । सादृश्य का उदाण इसप्रकार किया गया है -- दो गी व्यक्तियों में गीत्वरूप एक वाति होने के कारण समानता होती है, किन्तु वहाँ एक समानता का कारण वाति नहीं होता बल्कि बहुत से व्यक्तियों का समानयोग होता है, यह सादृश्य है । अर्थात्, विभिन्न वातियों वाले व्यक्तियों में व्यक्तियों की समानता को ही सादृश्य कहते हैं । इस समानता का कारण वाति नहीं बल्कि बहुत से व्यक्तियों का सामान्ययोग होना चाहिए । जैसे, गी में गीत्व वाति है तथा नवय में नवयत्व वाति है । अतः, गी की नवय के साथ समानता में वाति कारण नहीं हो सकती, क्योंकि वाति के द्वारा तो दोनों की भिन्नता का ही ज्ञान होता है । अतः वाति नहीं, बल्कि बहुत से व्यक्तियों की समानता ही सादृश्य है । कुमारिल ने सादृश्य नामक पृथक् पदार्थ नहीं माना है । पायैलारिधि मित्र ने इसे स्पष्ट किया है । उनके अनुसार, भिन्न अर्थों में रहने वाला भी सामान्यसामान्य है उसका भिन्न अर्थ का वेंसा ही योग सादृश्य कहलाता है । किन्तु प्रकार, गी वाति में रहने वाला भी

१. सादृश्यस्यापि वस्तुत्वं न त्वयमपवादितुम् ।

२. भूमीव्यवसायसामान्ययोगो वात्यन्तरस्य सत् ॥

- श्लो० वा० उप० १८

३. किं पुनः सादृश्यम् ? अर्थान्तरयोर्मिभिः सामान्यसामान्यैरर्थान्तरस्य सादृश्ययोगः सादृश्यम् ।

- शा० बी०, सू० १४०

कण वादि अवयवसामान्य है, उसका नवय वाति में योग, नवय का गो के साथ सादृश्य है। सामान्य (वाति) तो अनुबन्ध का ज्ञान कराती है जैसे गोत्व वाति के कारण ही सभी गायों में 'यह गाय है, यह गाय है' -- ऐसी प्रतीति होती है। मट्ट के अनुसार सादृश्य, सामान्य अथवा वाति से भिन्न है, जिसके कारण ही सादृश्यमान होता है न कि अनुबन्धमान। यह सादृश्य सामान्य में भी होता है अतः सामान्य से भिन्न है। यह सादृश्य केवल अवयवी में ही नहीं होता बल्कि उसके अवयवों में भी होता है। कुमारिल एक उदाहरण द्वारा इसको स्पष्ट करते हैं। कमल के पत्र के समूह स्त्री का नेत्र है—यह सादृश्य अवयवों की समानता पर ही आधारित है। इस प्रकार, अवयवी उनके अवयवों तथा अवयवों के भी अवयवों में समानता के आधार पर सादृश्य होता है अतः कि अवयवों के अवयव परमाणुपर्यन्त न पहुँच जायें। द्व्यणुकपर्यन्त तक तो अवयव परम्परा से समानता के आधार पर सादृश्य होता है। परमाणु में अवयवों के न होने पर वहाँ सादृश्य नहीं होता बल्कि सामान्य रूप परमाणुत्व ही समानता का आधार होता है। यह नहीं कहा जा सकता है कि इस वस्तु के परमाणु उस वस्तु के परमाणु समान हैं। अतः सादृश्य जो अवयवी में ही होता है निरवयव परमाणुओं में नहीं। निरवयव परमाणुओं को समान तो कहा जा सकता है किन्तु समूह नहीं।

१. यथा वीवातिपीनिभिः कणावयवसामान्येनैववातेर्वागो नवयस्य गोघा-
दृश्यम् ।

- शा० पी०, पृ० १६०

२. अनुज्ञावयवत्वं तु यत्र यद्व्यवहारादिबहु ।

तत्र स्वयमेव स्वावयवसामान्यमुन्ना तेषां भविष्यति ।।

- शब्द० भा० उप० १६

३. अनुज्ञावयवत्वं तु यत्र नाम प्रतीयते ।

तदवयवत्वानां स्यात् समानावयवान्तरेः ।।

- वही २०

एवं तावद् यतो नास्ति परानैककल्पना ।

ततः परं तु सामान्यं भवेत् सादृश्यवर्धितम् ।।

- वही २८

यह सादृश्य केवल अवयवों में ही नहीं होता है वरन् (१) जाति, (२) गुण, (३) द्रव्य, (४) क्रिया, (५) शक्ति एवं (६) स्वयम् प्रभृति सामान्य (समानता) के योग से अर्थात् कहीं एक सामान्य के योग से तथा कहीं दो सामान्यों के योग से और कहीं तीन सामान्यों के योग से विविध होता है। पार्थसारिथि मित्र ने बतलाया है कि बन्धमुक्त सादृश्य का व्यवहार जग्नि तथा ब्राह्मण में होता है क्योंकि दोनों ही 'प्रजापति' के मुक्त से उत्पन्न हुए हैं। गुणसामान्य के योग से दो बिजों में सादृश्य व्यवहृत होता है। द्रव्यों का सादृश्य समान जड़ के कारण धारण करने वालों अथवा समान बन्धान पुत्र-भर्तृ में होता है। क्रिया सामान्य (समानता) के योग से इत्येवाम में अन्य यागों से सादृश्य का व्यवहार होता है। समान शक्ति के कारण सिंह तथा देवदत्त में सादृश्य का व्यवहार होता है (सिंहो ये देवदत्तः)। फ-बाबज्जराकुंठ तथा द्वितीय प्रवाच में स्वयम् सामान्य-योग से सादृश्य का व्यवहार होता है। सादृश्य की परिभाषा से प्रतीत होता है कि यह सादृश्य दो वनों के ही मध्य होता है जैसे गो तथा गवय दो वनों के प्रतिनिधि हैं, किन्तु कुमारिक दो व्यक्तियों में भी सादृश्य मानते हैं जो एक ही वर्ग 'मानव' के सदस्य हैं। इसके अतिरिक्त, सादृश्य के लिए यह भी आवश्यक नहीं है कि वह बहुत में ही विद्यमान रहे। यह सादृश्य कभी बहुत तथा कभी कम व्यक्तियों में भी होता है तभी तो कम में भी सादृश्य बतलाया जाता है, जबकि वहाँ व्यक्ति दो ही हैं।

१. एवं जातिगुणद्रव्यक्रियाशक्तिस्वयमर्तः ।

सकृदि विष्टावस्त्येवामेवतस्य विज्ञता ॥

- सङ्गी० बा० उप० २०

२. न्यायवृत्ताकर, पृ० ३१२

३. समयोः सन्धेस्तज्जैह दृष्टत्वात् किमिहोच्यते ।

नवविदि नूयसामेतत् नवविदलपीयसामपि ॥

- सङ्गी० बा० उप० २२

४.४ उपमान प्रमाण का महत्त्व

वेदान्त सिद्धान्त में ब्रह्म साक्षात्कार के लिए उपमान प्रमाण का कोई उपयोग दृष्टिगत नहीं होता । अनुमान के द्वारा ब्रह्म मिथ्यात्व की सिद्धि हो जाती है अतः इस प्रमाण को मानना सर्वथा अशुभ है -- ऐसे पूर्वपक्ष के निराकरण में वेदान्त का कथन है कि ब्रह्म साक्षात्कार के पूर्व तत्त्व विषयविबुद्धि के लिए वेदोक्त कर्म का सम्पादन अत्यन्तावश्यक है अतः वेदोक्त कर्म के सम्पादन की विधि जानना आवश्यक है । वेदोक्त कर्म के विषय में यह नियम है कि 'प्रकृतिस्तु विकृति कर्तव्या' अर्थात् सम्पूर्ण अङ्ग न बाँटे प्रकृति यागों के समान ही अल्प अङ्ग न बाँटे विकृति यागों को करना चाहिए । प्रकृति तथा विकृति यागों के रूप में श्रौतयाग दो प्रकार के होते हैं । वेदान्त मत में ब्रह्मसाक्षात्कार हेतु विबुद्धि आवश्यक है तथा श्रौतकर्मनिष्ठान के ही विबुद्धि सम्भव है । उस श्रौत कर्मनिष्ठान के विधानज्ञानार्थ उपमान प्रमाण की आवश्यकता होती है क्योंकि यज्ञपुष्पाद्यादि प्रकृति यागों के समान ही सौर्यादि विकृति यागों को करना चाहिए-- इस प्रकार का सादृश्यपूर्ण ज्ञान उपमान प्रमाण से ही सम्भव है । कुमारिल ने भी उपमान प्रमाण की इस उपयोगिता की ओर ध्यान आकषिप्त कराया है । उनके अनुसार सौर्य याग में होने वाले क्रियाकलापों का वर्णन अप्राप्त होने तथा आग्नेय याग का विस्तृत वर्णन प्राप्त होने के कारण सौर्य याग भी आग्नेय याग की ही भाँति सम्पादित होता है, क्योंकि दोनों ही यागों के अविच्छात्ता एक ही हैं, अतः उपमान प्रमाण द्वारा दोनों का सादृश्य उद्घाटित होता है । इसके अतिरिक्त, यज्ञहेतु त्रीहि की आवश्यकता होती है किन्तु त्रीहि के नष्ट हो जाने अथवा उसके दुरा ठिरे जाने पर उसके प्रतिनिधि के

१ सौर्यादिव्याकवेरवहावि दृष्टव्य ।

सादृश्यतो गन्धादियुक्तं कर्म तु

प्रत्यावेदित्युपयुज्यते नः ॥

- श्रौ० भा० उप० ५२

रूप में नीवार का यांत्रिक प्रयोग किया जा सकता है। यह विश्वास रहता है कि दोनों का फल समान ही होगा। इसप्रकार - सादृश्य के आधार पर 'ग्रीहिमिवर्जित' से प्राप्त ग्रीहि की अप्राप्ति वृक्षा में ग्रीहिलक्ष्ण नीवार नामक वृक्ष से वायसम्पादन किया जा सकता है।

इसके अतिरिक्त उपमान प्रमाण से ज्ञात में रक्तसादृश्य की सिद्धि होती है। अतः वैसे 'श्वं रक्तम्' में अध्यस्त रक्त मिश्रण है उसी प्रकार वृक्ष में अध्यस्त ज्ञात मिश्रण है।

वेदान्त तथा मीमांसा मतां में उक्त कारणों से उपमान प्रमाण महत्त्वपूर्ण माना गया है।

१. प्रतिनिधिरपि चेत् ग्रीहिलक्ष्णयोगाद्,

भवति तदप्यपि यत्र नीवारकालो ।

तदपि फलकरीष्टं कृत्वा न स्यात्प्राप्तः

- सूत्रो० वा० उप० ५३

प का अध्याय

शब्द प्रमाण

५.१ (क) शब्द प्रमाण का उदाण

५.१.१ शास्त्र का उदाण

५.१.२ शास्त्र उदाण का औचित्य

५.२ शब्द प्रमाण के भेद

५.३ शब्द के प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य का विवेचन

५.३.१ शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव : वैशेषिक तथा बौद्ध पक्ष

५.३.२ शब्द का अनुमान से पार्यव्यय : वेदान्तपरिभाषाकार तथा वार्त्तिककार का समाधान

५.३.३ सांख्य अभिमत शब्द पार्यव्यय साधक हेतु : युक्तियों में दूषणता

५.४ (ख) शब्द का स्वरूप : नित्य या अनित्य

५.४.१ शब्दामित्यधिकवाद

५.४.२ शब्दकार्यतावादी पूर्वपक्षी मतों का सङ्ग्रह

५.४.३ मीमांसकों के मत से शब्द की नित्यता
प्रतिपादक सिद्धान्त

५.५ (ग) शब्द और अर्थ का सम्बन्ध

५.६ (घ) पदार्थ विचार

५.६.१ नातिशक्तिवाद तथा व्यक्तिशक्तिवाद विचार

५.६.२ नातिपदार्थवाद विचार

५.७ (ङ) वाक्यार्थ विचार

५.७.१ वाक्यार्थवाद

५.७.२ बौद्धता

५.७.३ वाक्यार्थ या सन्निधि

५.७.४ तात्पर्य ज्ञान

५.८ (च) वाक्यार्थबोध - अभिहितान्वयवाद

शब्द प्रमाण

संहिता, ब्राह्मण तथा उपनिषद् ग्रन्थों में शब्द एवं अर्थ की अवधारणा का पर्याप्त विकास हो चुका था। प्राचीनतम लिखित ग्रन्थ ऋग्वेद में भाषा के स्वरूप पर विचार किया जाने लगा था। वैदिक ऋषियों ने वाक् की स्थिति ब्रह्म पर्यन्त मानी^१ तथा वाक्-व्यवहार एवं अर्थबोध को वाक् पर निर्भर माना। उपनिषदों में भाषा का सर्वोच्च रूप दृष्टिगत होता है। वस्तुतः सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय छेदन परम्परा के अभाव में अणुपरम्परायुक्त होने के कारण शब्दरूप ही था।

वहाँ पर प्रत्यक्षादि प्रमाणों की भी गति नहीं होती वहाँ पर शब्द प्रमाण से अर्थबोध होता है। वेदान्त दर्शन में तो श्रुति प्रमाण का विशेष महत्त्व है। आचार्य सङ्ग कर तथा उनके परवर्ती विद्वानों ने भी शब्द के प्रामाण्य को मान्यता दी तथा उसकी महत्ता का प्रतिपादन किया। श्रीमद्वाङ्मयों ने शब्दप्रमाण को एकमात्र धर्मज्ञान का स्रोत बताया। क्रिया-प्रवर्तक वेदवाक्यों के द्वारा उद्दिष्ट विषय को धर्म कहते हैं^२ और इस बोधना विधान में केवल शब्द ही समर्थ हैं^३ क्योंकि शब्दों में प्रत्यक्षयोग्यता तथा अर्थों को सङ्ग केतित करने की निश्चय शक्ति होती है। उच्चरित पदों से होने वाले अर्थबोध के लिए किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं है क्योंकि पदों से स्पष्ट होने वाला अर्थ केवल पदों पर ही

१. वाचद् ब्रह्म तिष्ठतीं तावती वाक् ।

- ऋ० सं० १०।१०।११४। ८

२. बोधनालक्षणोऽर्थो धर्मः ।

- मी० सू० १।१।२

३. अतिप्रसिद्धस्तु शब्दस्याप्येव सम्बन्धस्तस्य ज्ञानमुपदेशो व्यतिरेकवाच्ये^४मुपलब्धे तत्प्रमाणं वादरायणस्यानयेकात्वात् ।

- मी० सू० १।१।५

अवलम्बित है । प्रत्यक्ष-प्रमाण इन्द्रियार्थान्तरित होने के कारण धर्म का स्वरूप निश्चित कराने में असमर्थ हैं और अनुमान तथा उपमान में भी (प्रत्यक्षपूर्वक होने के कारण) धर्म का स्वरूप स्पष्ट करने का सामर्थ्य नहीं है । तात्पर्य यह है कि धर्म का अस्तित्व भौतिक नहीं है अतः इन्द्रियों द्वारा इसका ज्ञान नहीं हो सकता । अग्निष्टोम करने वाला स्वर्ग को वासना -- इस विषय में प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाण कुछ भी नहीं कह सकते । इस विषय का ज्ञान तो केवल शब्द रूप वैदिक प्रामाण्य से ही सम्भव है । अन्य प्रमाणों का विवेकन भीमांसा दर्शन में इसलिए किया गया है कि धर्म का ज्ञान कराने में उनकी अनुपयुक्तता को सिद्ध किया जा सके ।

वैयाकिकों ने शब्द को आकाश का गुण माना है । उनके अनुसार यह आकाश में ही उत्पन्न होकर आकाश के ही एक विशेष रूप अणु-इन्द्रिय द्वारा गृहीत होता है । वैयाकिकों द्वारा प्रतिपादित शब्द के दार्ढ्यत्व का कुमारिल द्वारा विशद रूप से उल्लेख किया गया है । पार्श्वरथ मित्र के अनुसार शब्द दो रूपों वाला होता है -- ध्वनिरूप तथा वर्णरूप । मेरी, मुकहू न तथा मेगर्जन के समय जो सुनाई पड़ता है वह ध्वनिरूप शब्द है । मुकहू के विभिन्न अवयव-संस्थानों में प्राणवायु के टकराने से स्वरतन्त्रियों द्वारा उत्पन्न होने वाले शब्द वर्णरूप शब्द हैं ।

१. द्विविधो हि शब्दः -- वर्णः, ध्वनिश्च । प्रयोरनुगतं शब्दत्वम्, वर्णत्वं ध्वनित्वं च तद्वान्तरसामान्ये, वर्णविशेषा नकारपकाराद्यः, ध्वनिविशेषाः उच्-सर्वाभादयः । ध्वन्यात्मकश्च शब्दो वायुगुणः, स स्व च वर्णात्मिकानां नकारादीनामविध्यः, प्रभारूपमिव भावान्तराणाम् ।

-- स्कौट०, श्लोक० ३६ श्वा० १०, पु० ३६०

(क) ५.१ शब्द-प्रमाण का उदाण

वेदान्तपरिभाषा में उपमान प्रमाण के पश्चात् क्रमप्राप्त शब्द प्रमाण का वर्णन किया गया है। वेदान्तपरिभाषाकार ने आगम प्रकरण में शब्द-प्रमाण का निरूपण करते हुए कहा है कि जिस वाक्य के तात्पर्य का विषयवस्तु संसर्ग अन्य प्रमाणों से बाधित नहीं होता वह वाक्य-प्रमाण कहा जाता है। शब्द प्रमाण में कभी-कभी तात्पर्य-अर्थ आपाततः अर्थ से भिन्न हो जाता है, अतः शब्द का अर्थ करते समय ध्यान रखना चाहिए कि प्रमाणान्तर से आपात अर्थ का बाध हो सकता है किन्तु तात्पर्य अर्थ का प्रमाणान्तर से बाध नहीं होता। इसीलिए वेदान्तपरिभाषाकार चर्मरावाध्वरीन्द्र ने शब्द प्रमाण के उदाण में वाक्य के संसर्ग में 'मानान्तराबाधित्व' और 'तात्पर्यविषयीभूतत्व' ये दो विशेषण दिए हैं। वाक्य की प्रमाणाता के लिए इन दोनों विशेषणों की अत्यन्त उपयोगिता है। जैसे, 'बहिर्ना सिञ्चति' अन्य प्रमाण से बाधित है अतः 'मानान्तराबाधित्व' विशेषण इस परिभाषा को अव्याप्ति दोष से बचाता है। वही प्रकार इस परिभाषा में दिया गया 'तात्पर्यविषयीभूतत्व' विशेषण इसे अव्याप्ति दोष से बचाता है। जैसे— 'स प्रमापतिरात्मनो वपामुदसिदत्'— इसमें अपनी वषा का स्वयं उच्छेद करना रूप अर्थ प्रमाणान्तर से बाधित है क्योंकि वषोत्सेद होने पर जीवित ही नहीं रहा जा सकता। किन्तु यदि इसके तात्पर्य की ओर ध्यान दिया जाय तो इसका तात्पर्य केवल पशु याग की प्रशंसा करने में है, वषोत्सेद में नहीं। प्रशंसा अर्थ का प्रमाणान्तर से बाध नहीं होता। अतः यहाँ कोई दोष नहीं है। वही प्रकार सर्वत्र तात्पर्य के अनुसार ही शब्द का अर्थ करना चाहिए।

चर्म का ज्ञान कराने में शब्द-प्रमाण की ही सामर्थ्य होने के कारण श्रीमंसा दर्शन में शब्दप्रमाण की विशेष महत्ता है। शङ्कराचारिकार ने प्रत्यक्ष

१. यस्य वाक्यस्य तात्पर्यविषयीभूतसंसर्गो मानान्तरेण न बाधते, तद्वाक्यं प्रमाणम् ।

तथा अनुमान प्रमाण के निरूपण के परचातु शब्दप्रमाण का ही वर्णन किया है तत्परचातु उपमान प्रमाण का निरूपण किया है । मीमांसादर्शन के सभी सम्प्रदायों ने शब्द प्रमाण के इस महत्त्व को स्वीकार किया है, यहाँ ही उनकी शब्दप्रमाण-विवेचना पृथक्-पृथक् हो ।

शब्द सुनने के परचातु शब्दार्थसंगतिग्रह व्यक्ति को पदार्थ का स्मरण होने पर, उन्होंने शब्दों से ज्ञात और अवाप्ति तर्कविषयक जो विशिष्ट वाक्यार्थज्ञान होता है, उसे शाब्दीप्रमाण कहते हैं तथा उसे कराने वाले शब्द को शब्द प्रमाण कहते हैं । नेयायिक शाब्दबोध के प्रति जायमान पद अज्ञा पदज्ञान को ही कारण मानते हैं किन्तु माट्ट मोमांसक पदों के द्वारा पदार्थों का स्मरण होने पर जो वाक्यार्थ ज्ञान होता है उसे ही शब्द प्रमाण मानते हैं । नारायण मट्ट (माननेयोग्यकार) का भी यही अभिमत है । तात्पर्य यह है कि स्मृत हुए पदार्थ ही उदात्ता के द्वारा वाक्यार्थ के बोधक होते हैं, नेयायिकों की मान्यता की तरह पद नहीं ।

माध्यकार त्वर ने शब्द प्रमाण की विशेष व्याख्या में शास्त्र रूप शब्द विशेष का उदात्ता किया है । उनके अनुसार शास्त्र वह प्रमाण है जिससे शब्द ज्ञान के बाद इन्द्रिय से असम्बद्ध पदार्थ (जैसे - धर्म, अधर्म) का विशेष ज्ञान होता है । यहाँ पर माध्यकार ने शास्त्ररूप शब्द प्रमाण विशेष का ही वर्णन किया है । माध्यकार के ऊपर आक्षेप उठाया जाता है कि उन्होंने शब्द प्रमाण सामान्य का

१. तत्र तावत्पदेति पदार्थस्मरणं कृते ।

असन्निकृष्टवाक्यार्थज्ञानं शाब्दमितीर्यते ॥

- भा० मे० पृ० ६५

२. शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम् ।

- भा० भा० पृ० ३०

लक्षणा न करके अपने मत को बोधयुक्त कर लिया है क्योंकि सामान्य को समझे बिना विशेष को नहीं समझा जा सकता । वार्तिककार ने 'शास्त्र' की समुचित व्याख्या कर माध्यकार के मत के जीवित्य को प्रस्तुत किया है ।

५.१.१ शास्त्र का लक्षणा—

नित्य (वेद) ज्येष्ठा पौरुषेय वाक्य प्रभृति विस किसी वाक्य से पुरुष के लिए प्रवृत्ति ज्येष्ठा निवृत्ति का निर्देश किया जाय, वही शब्द शास्त्र है । धर्मज्ञान में विधि का विशेष स्थान होने के कारण उसे ही शास्त्र कहा गया है । साक्षात् प्रवृत्ति ज्येष्ठा निवृत्ति का बोध न कराने वाले केवल निष्पन्न वस्तु मात्र के बोधक ज्येष्ठाद वाक्य भी शास्त्र हैं क्योंकि ये वाक्य प्रवृत्ति ज्येष्ठा निवृत्ति के बोधक वाक्य के वंश हैं । प्रवृत्ति की उत्पत्ति साध्य, साधन तथा इतिकर्तव्यतया -- तीनों ही वंशों से युक्त भावना द्वारा होती है । भावना की उत्पत्ति ज्येष्ठाद वाक्य के साथ स्वभावतयापन्न स्वर्गकामादिपदवर्तित विविधाक्य से ही हो सकती है । अतः इन सभी से युक्त विधिप्रत्यय ही प्रवर्तक होने के कारण शास्त्र हैं, केवल विधि प्रत्यय या केवल पदादि शास्त्र नहीं हैं ।

५.१. २ शास्त्र लक्षणा का जीवित्य —

माध्यकार द्वारा प्रमाणों के प्रतिपादन का उद्देश्य वेद की व्याख्ययुक्त

१. प्रवृत्तिर्निवृत्तिर्नित्येन कृतकेन वा ।

पुंसां येनोपदिश्येत तज्ज्ञास्त्वमभिधीयते ॥

- श्लोक० शब्द० ४

२. स्वरूपकथनं यद्यु कस्यचित् तत्र दृश्यते ।

तद्वदन्त्वेन तस्यापि शास्त्रत्वमवगम्यते ॥

- श्लोक० शब्द ५

भावनायां समस्ताया वाक्यायेनोपभायते ।

प्रवृत्तिर्निवृत्तिर्तज्ज्ञास्त्रं न पदाद् यतः ॥

- श्लोक० शब्द ६

व्याख्या करना था । वेद की व्याख्या में अनुयोगी प्रमाणों का उदाण माध्य-
कार को अभीष्ट नहीं था । माध्यकार प्रमाणों को अमरीक्षणीय मानते थे । वेद
की व्याख्या में शब्दप्रमाण-सामान्य का कोई उपयोग न होने के कारण इसका
प्रतिपादन माध्यकार को अभीष्ट था । इसीलिए उन्होंने शास्त्ररूप शब्दप्रमाण-
विशेष का उदाण किया । ज्ञातव्य है कि सभी प्रमाणों का वेद की व्याख्या में
उपयोग होता है । जैसे, वर्णादि स्वरूप शास्त्र के स्वरूप के अवधारण द्वारा प्रत्यक्ष
प्रमाण का उपयोग वेद की व्याख्या में होता है । विश्वविदादि यागों के स्वर्गादि
फलों की कल्पना में एवं यागों को 'इयत्ता' प्रभृति के अवधारण में अनुमानादि
प्रमाणों का उपयोग होता है । सौर्यादि दृष्टियों में सादृश्य से आग्नेय आदि
यागों की इतिकर्तव्यता का कथन उपमान प्रमाण से होता है । अथर्विच का भी
वेद की व्याख्या में उपयोग है । यद एवं वाक्य की संस्था के निश्चय में तथा देवता
का आव होने पर अनुपलब्धि प्रमाण अव्यक्त विधिमात्र के निश्चय में उपयोगी है ।
इस प्रकार अन्य प्रमाणों की तरह वेद के व्याख्यान के लिये उपयोगी 'शास्त्र' रूप
शब्दप्रमाणविशेष का उदाण माध्यकार ने किया है । किन्तु, शास्त्रप्रभृति विशेष
शब्दों को छोड़कर शब्द सामान्य कोई पुष्क वस्तु नहीं है क्योंकि विशेष सभी भी
सामान्य के बिना नहीं हो सकता है । अतः शास्त्र रूप शब्द प्रमाण विशेष के

१. अमरीक्षामिधेयानि उदाणानि वदन्मयम् ।

न स्वतन्त्रोपयोगित्वनिरपेक्षाणि वक्ष्यति ॥ - अ श्लोक० शब्द०७

तत्र यदुक्तवाक्यस्य कथमेवमुक्तदाणाम् ।

वेदं व्याख्यातुकामस्य तन्मातीवोपयुज्यते ॥ - वही ,, ८

२. प्रत्यक्षानुपयोगं तु वर्णानादितः पुरः ।

शास्त्रार्थज्ञानमेतानां मत्वा तत्तदाणं कृतम् ॥ - वही ,, ९

अपि च, सर्वं वक्तुं निवर्तितुं प्रत्यक्षैककामः ।

- तै० ब० २।३।२

उदाहरण से शब्द प्रमाण सामान्य की भी सिद्धि हो जाती है^१। शास्त्र एक योगरूढ़ शब्द है अतः विविधप्रत्ययघटित 'गामान्य' इत्यादि लौकिक वाक्यों में हम शास्त्रउदाहरण की अतिव्याप्ति नहीं है।

'शब्दविज्ञानादसंनिवृष्टेऽर्थे विज्ञानम्' -- इस उदाहरण में प्रयुक्त सामान्यवाक्य 'शब्द' पद से 'प्रवृत्तिजनक बोधना' स्वरूप 'शब्दविज्ञेय' तथा 'अर्थ' पद से धर्माधर्मस्वरूप 'अर्थविज्ञेय' हो अभिप्रेत है। यहाँ जिस शास्त्र का उदाहरण किया गया है उसका उद्देश्य 'बोधना' एवं उपदेशस्वरूप वाक्य ही है, यह बात 'बोधना-बोधपदेशश्च विविधैकार्थ्यमाचिनः' वार्त्तिकान्त द्वारा स्पष्ट की गई है^२। जिस प्रकार सामान्य रूप से सभी प्रवर्तक वाक्यों का बोधक 'बोधना' शब्द वैदिकवाक्यस्वरूप शब्दप्रमाणाविज्ञेय के लिए ही प्रयुक्त होता है उसी प्रकार वाक्य के शास्त्रउदाहरण वाक्य के सन्दर्भ में प्रयुक्त 'शब्दविज्ञान' पद और 'अर्थविज्ञान' पद क्रमशः शास्त्र स्वरूप शब्दविज्ञेय एवं 'धर्माधर्म' स्वरूप अर्थविज्ञेय के ही बोधक हैं। अतः शास्त्ररूप शब्दप्रमाणाविज्ञेय का उदाहरण वेदव्याख्यान में उपयोगी होने से सम्बद्ध ही है। अतः शास्त्र रूप शब्दप्रमाण का उदाहरण ही अभीष्ट है।

वेदान्तपरिभाषा की अपेक्षा श्लोकावार्त्तिक में शब्दप्रमाण का विस्तृतता विवेक किया गया है। वेदान्तपरिभाषाकार ने शब्द प्रमाण के उदाहरण में सामान्य अज्ञा विज्ञेय किसी पुरुष वेद की बर्णना ही नहीं की। श्रीमार्साकार शबर ने वेद व्याख्यान में उपयोगिता अभीष्ट होने के कारण शास्त्रस्वरूप शब्द प्रमाण विज्ञेय

१. विज्ञेयश्च न सामान्यमन्तरेणास्ति कश्चन ।

तस्मात् सम्युदाहृत्य सामान्यं उदायेत् सुतम् ॥ - श्लोक० शब्द ११

२. सामान्यरूपमप्येतदधिकाराद् विशिष्यते ।

बोधना बोधपदेशश्च शास्त्रमेवेत्पुदाहृतम् ॥ - " " " १२

३. यथा च बोधनाशब्दो वैदिकवाक्येन वर्तते ।

निरुक्तवत्तुल्य

शब्दज्ञानाधीविज्ञानशब्दो शास्त्रे तथा स्थितौ ॥

- श्लोक० शब्द १३

का प्रतिपादन किया जिसकी व्याख्या श्लोकवार्तिककार कुमारिल भट्ट ने करके शब्द प्रमाण लक्षण का परिष्कार किया। उपर्युक्त विवेचन के आधार पर निष्कर्षितः यह कहा जा सकता है कि जब किसी ज्ञान का कारण शब्द या वाक्य होता है तब वह ज्ञान शब्द ज्ञान कहलाता है तथा उसका कारणभूत शब्द ही शब्द प्रमाण कहलाता है। किन्तु, शब्द से उत्पन्न प्रत्येक ज्ञान प्रमा नहीं हो सकता क्योंकि विद्विष्य या प्रमित व्यक्ति के ज्ञान का कोई महत्त्व नहीं होता। अतः जो शब्द प्रमा को उत्पन्न कर सकने की क्षमता रखता हो वही शब्द प्रमाण कहा जाता है। नैयायिकों ने आप्तोद्देश को शब्द प्रमाण कहा है।^१ योमांसक वेदों का स्वतः प्रामाण्य मानने के कारण इस लक्षण का निषेध करते हैं। उनके अनुसार शब्द अपौरुषेय हैं अतः आप्तवचन हो ही नहीं सकते। ठीक शब्दों का प्रामाण्य भी उसके आप्तोक्तत्व में नहीं है क्योंकि ठीक वैदिक सभी वाक्यों का स्वतः प्रामाण्य है।^२ इस प्रकार कुमारिल ने नैयायिकों के शब्द प्रमाण का खण्डन किया है।

५.२ शब्द प्रमाण के भेद —

वेदान्तपरिभाषाकार ने पौरुषेय तथा अपौरुषेय के भेद से शब्द प्रमाण के दो प्रकार माने हैं। पौरुषेय शब्द प्रमाण-पुरुषप्रणीत होने के कारण ठीक शब्द प्रमाण भी कहा जाता है। ईश्वरकृत होने पर भी वेदान्त-परिभाषाकार ने वेद को पौरुषेय नहीं माना, अतः वैदिक शब्दप्रमाण अपौरुषेय

१. आप्तोद्देशः शब्दः । न्या० सु० १।१।७

२. तेन आप्तोपदेशत्वं न स्यादानवच्छाणम् ।

नाप्तस्य वचनो वेदे लोके नास्मात् प्रमाणात् ॥

पुरस्ताद् वर्णितं ह्येतत् तस्माच्छब्देन वा मतिः ।

तस्या स्वतः प्रमाणात्वं न केतुः स्वाहोचक्षणम् ॥

- श्लोक० शब्द ५२-५३

३. एवं पौरुषेयपौरुषेयसंवेदमानयो द्विवा निरूपितः ।

- वे० प० आ० प० सु० २७४

कहा जाता है । बाणिकार कुमारिष्ठ वेद को पौरुषेय मानते हैं अतः उन्होंने भी लौकिक तथा वैदिक दो प्रकार का शब्द प्रमाण स्वीकार किया है । बाणार्थ प्रभाकर का मत है कि वैदिक ही शब्द प्रमाण होता है, लौकिक नहीं क्योंकि पुरुष वक्ता केवल वक्ता पुरुष के अभिप्राय का अनुमानमात्र कराते हैं, स्वयं वाक्यार्थ का बोध नहीं कराते । शास्त्ररूप वैदिक प्रमाण को शब्द प्रमाण माना जा सकता है, इस प्रकार यह अनुमान से पुष्क प्रमाण है किन्तु पौरुषेय वाक्य रूप शब्द प्रमाण को अनुमान से पुष्क नहीं माना जा सकता । पुरुष वक्ता की बोधिका शक्ति व्यभिचार तद् का से कुण्ठित हो जाती है क्योंकि अधिकतर पुरुष वक्ता असत्य बोलें बताते हैं । पौरुषेय शब्द के श्रवण के पश्चात् श्रोता में अर्थविषयक बुद्धि की उत्पत्ति वक्ता की बुद्धि से होती है । वाक्य से वक्तृगत बुद्धि का अनुमान एवं वक्तृगतबुद्धि से श्रोता में अर्थविषयक बुद्धि की उत्पत्ति होती है । इन पौरुषेय वक्ता में वाक्यार्थ अनुमेय ही होता है । प्रभाकर के इस मत के निराकरण में कुमारिष्ठ का कथन है कि पौरुषेय शब्दश्रवण के पश्चात् श्रोता में बुद्धि उत्पन्न होने में कोई प्रमाण नहीं है, अतः वक्ता की बुद्धि की सिद्धि ही किसी प्रकार से सम्भव नहीं है । इसलिये असिद्ध वक्तृबुद्धि स्वरूप हेतु से श्रोता में शब्दार्थविषयक अनुमिति नहीं की जा सकती । किन्तु, वक्तृबुद्धि तथा अर्थतत्त्व ये दोनों विषय ही हैं सामान्य नहीं और अनुमान का विषय सामान्य होता है - अतः अनुमान के द्वारा इनका ग्रहण सम्भव ही नहीं है । पौरुषेय वाक्य द्वारा अनुमानविषया स्वकीय अर्थ का ज्ञापन नहीं होता है । अतः पौरुषेय वाक्य को अनुमान में अन्तर्गुत नहीं किया जा सकता । वैदिक शब्दप्रमाण के समान पौरुषेय वाक्य भी

१. कैरिकवीमांलकैरुकी मेवोऽत्र विषयान्तरात् ।

पुमांस्यां ह्यपदिच्छिन्ने शास्त्रमर्थे प्रवर्तते ॥

तत्रापि नाममत्वं स्यात् पुरुषाधिके, तथास्तु चेत् ।

- श्लोक० शब्द ३८ तथा ३९ की प्रथम पंक्ति

२. प्रत्ययः किंनिमित्तोऽर्थे वक्तृबुद्धेः कृतोन्वयः ॥

- श्लोक० शब्द ३९

अथ नः वक्तृबुद्धिरेव न कृतविकृतिरिति, कथं तथापीदृशिरिति ॥ - न्या० १०

शब्द प्रमाण ही है । मानवैयोंदयकार ने प्रमाकर के उक्त मत को दृष्टित बताते हुए कहा है कि वक्तुस्थान का अनुमान किए बिना स्वतः ही तात्पर्य भी जाना जा सकता है, क्योंकि वेदवचन के समान ही ठोक्किवचन के कर्ता की जालोचनाविशेष आवश्यक नहीं है । ठोक्क तथा वैदिक शब्दों में भी कोई मौलिक भेद नहीं माना जाता है । अतः यदि वैदिक वचन स्मर्य ही अन्वितार्थ का बोध कराने की शक्ति रखते हैं तो ठोक्क वचनों में भी उसे मानना होगा— अन्यथा वैदिक वचनों से भी बोध क्यों होगा ?

इस प्रकार, वेदान्तपरिभाषाकार तथा वार्त्तिककार दोनों ने पौरुषेय वाक्यरूप शब्द प्रमाण को भी स्वतन्त्र शब्दप्रमाण के रूप में मान्यता प्रदान कर पूर्व-पक्षी के मतों का निरास किया है । वैदिक प्रामाण्य के विषय में प्रमाकर को भी आपत्ति नहीं है । वेदान्तपरिभाषाकार भी वैदिक प्रामाण्य को स्वीकार करते हैं किन्तु मीमांसकों से उनका किञ्चित् मतभेद है । मीमांसक वेद को किसी के द्वारा प्रणीत नहीं मानते; इसलिए उनके मत में वेद अपौरुषेय है यद्यपि वेदान्ती भी वेद को अपौरुषेय मानते हैं किन्तु परिभाषाकार उसे परमात्मा की रचना मानते हैं और परमात्मा की रचना के रूप में उसके अपौरुषेयत्व का प्रतिपादन करते हैं ।

१. न शब्दार्थस्य सा सिद्धिर्न न शब्दोऽस्याः कथञ्चन ।

विशेषा न गम्यते ताभ्यां न वेतस्यानुमेयता ॥ - श्लोक० शब्द ४०

तेन वक्तुरभिप्राये प्रत्यक्षाधिकार्यते ।

पुरुषोक्तिरपि भोतुरागमत्वं प्रपद्यते ॥ - श्लोक० शब्द० ४१

२. तात्पर्यमपि बुद्धार्थं स्वतो ज्ञानानुमां विना।

यथा वेदे यथा बाष्पेधवनालोचितकर्तृषु ॥

वक्तृज्ञानानुमानान्तं यदि च प्रतिपाद्यते ।

तर्हि तस्याप्यशक्यत्वाद्गमनाहः किं करिष्यसि ॥ - भा० मे०, पृष्ठ १०६

३. तथा च सनाधिकार परमेश्वरः पूर्वसर्गतिस्त्वेदानुपूर्वसिमानानुपूर्वकिं वेदं विरजितवान्,
न तु तद्विवातीयं वेदमिति न सवातीयोच्चारणानवेदोच्चारणविषयत्वं
पौरुषेयत्वं वेदानाम् । मारतादीनां तु सवातीयोच्चारणमनपेक्ष्योच्चारण-
मिति तेषां पौरुषेयत्वम् । एवं पौरुषेयपौरुषेयवेदेनागमो द्विवा
निरूपितः ।

५.३ शब्द के प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य का विवेचन —

बाबाकि, बौद्ध तथा वैशेषिक दार्शनिकों के अतिरिक्त अन्य सभी दार्शनिक शब्द के प्रामाण्य को स्वीकार करते हैं। बाबाकिण केवल प्रत्यक्ष प्रमाण को मानता है तथा अन्य सभी प्रमाणों के प्रामाण्य का निरास करता है। वैशेषिक तथा बौद्ध शब्द प्रमाण को पृथक् प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं करते। उन्होंने शब्द का अन्तर्भाव अनुमान में किया है। वेदान्तो तथा मोमांसक शब्द को ज्ञान का महत्वपूर्ण साधन स्वीकार करते हैं इसी कारण शब्द को ज्ञान के स्रोत के रूप में स्वतन्त्र मानते हैं। सांख्य तथा नैयायिक भी शब्द का स्वतन्त्र प्रामाण्य मानते हैं किन्तु उनकी प्रतिपादन शैली वेदान्तियों तथा मोमांसकों से भिन्न है। मुख्यतया, वेदों का प्रामाण्य निरूपण करने के लिए ही शब्द प्रमाण का स्वतन्त्र अस्तित्व स्वीकार किया गया है। किन्तु, शब्दों से होने वाला ठोक्व्यवहार सभी मानते हैं, अतः शब्दों से यथार्थबोध के उदय को भी नहीं नकारा जा सकता। और शब्द द्वारा यथार्थबोधात्मक प्रमा का कम मान लेने पर शब्द के प्रामाण्यत्व को नकारने का प्रश्न ही नहीं उठता।

५.३.१ शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव : वैशेषिक तथा बौद्ध पक्ष

वैशेषिक सूत्रों के प्रणेता महर्षि कणाद ने शब्द-बन्धुत्व को अनुमिति में अन्तर्भूत माना है। आचार्य प्रह्लादने ने व्याप्ति के ऋ से अनुमान के समान शब्दाधिकों की भी प्रक्रिया को माना है। अनुमान तथा शब्द में समान प्रक्रिया तथा समान कारण होने से व्योमलीकार ने भी इन दोनों को समिन्व माना है।

१. एतेन शब्दं व्याख्यातम् ।

- वै० सु० १।२।३

२. शब्दादीनामप्यनुमानेऽन्तर्भावः समानविधित्वात् । - प्र० पा० भा०

३. अन्तर्भावव्यवहारे च समानविधित्वात् समानलक्षणाद्योमित्वादिभिरेव उपन्यासः ।

- व्योम० पु० ५७७

इस तरह, सभी वैज्ञानिक आचार्य केवल प्रत्यक्ष और अनुमान -- दो प्रमाणों को मान्यता प्रदान करते हुए शब्द को अनुमान में अन्तर्भूत करते हैं ।

वैज्ञानिकों की मूर्ति बौद्ध तार्किक शब्द के स्वतन्त्र प्रामाण्य का सङ्केत करते हैं । शब्द प्रमाण के अन्तर्भाव के प्रसङ्ग में बौद्धों का वैज्ञानिकों से किञ्चित् मतभेद है । वैज्ञानिक शब्द का सादृश्य सम्बन्ध स्वीकार करते हुए उसको अनुमान में अन्तर्भूत करते हैं जबकि बौद्ध शब्द का सम्बन्ध वस्तुनिष्ठा रूप विवक्षा से मानकर उसे अनुमान से अपृथक् मानते हैं । भैयाणिकों तथा अन्य दार्शनिकों को मान्य प्रमाण-संछल्य का बौद्ध तार्किक सङ्केत करके प्रमाणव्यवस्था की स्थापना करते हैं । इतिहास उन्हें केवल दो प्रमाण तथा दो पदार्थ (विषय) ही मान्य हैं । उनके यहाँ सामान्यलक्षणा तथा स्वलक्षणा दो ही पदार्थ हैं जिसमें सामान्यलक्षणा का ग्रहण अनुमान से तथा स्वलक्षणा का ग्रहण प्रत्यक्ष से होता है । इस प्रकार, प्रत्यक्ष तथा अनुमान से पृथक् अन्य कोई प्रमाण नहीं है क्योंकि इन दोनों प्रमाणों द्वारा ग्राह्य प्रमेयों के अतिरिक्त अन्य प्रमेय हैं ही नहीं । शब्द प्रमाण या तो स्वलक्षणा का ज्ञान कराएगा या सामान्यलक्षणा का - अतः किसी भी दृष्टा में शब्द स्वतन्त्र प्रमाण नहीं हो सकता । अब बौद्धों द्वारा शब्द को अनुमान में अन्तर्भूत करने के हेतुओं पर विचार किया जाएगा, जिसका दार्ष्टिकार ने विस्तृतया वर्णन किया है ।

१. मानं द्विविधं विषयदेविध्यात् । - प्र० वा० २।१

अपि च, (१) द्विविधं लभ्यज्ञानम् । प्रत्यक्षानुमान वेति । - न्या० वि० १।२-३

(१।) तस्य विषयः स्वलक्षणात् । न्या० वि० १।१२

(१।।) अन्यत् सामान्यलक्षणात् । सां० अनुमानविषयः । - न्या० वि० १।१६-१७

२ न प्रत्यक्षपरोक्षान्धां मेयस्यान्यस्य संभवः ।

तस्मात् प्रमेयद्वित्वेन प्रमाणादित्वमिष्यते ॥ -- प्र० वा० २।६३

३. शब्दानुवाकवोरूपं नुमादन्त्यनुमानवत् ॥

अन्वयव्यतिरेकाभ्यामेकप्रत्यक्षदर्शनात् ।

सम्बन्धपूर्वकत्वाच्च प्रतिपत्तिरतो यतः ॥

- श्लोक० शब्द ३५-३६

(i) सम्बन्धव्यतिरेकाध्याम् —

ज्ञेय तथा अनुमान दोनों के सम्बन्ध में अन्वय व्यतिरेक की समानता होती है। किस प्रकार, 'धूमसत्त्वे बहिनसत्त्वम्' एवं 'बहिन्यभावे धूमाभावः' इस अन्वय-व्यतिरेक से 'पर्वतो बहिनमान्' यह ज्ञान अनुमिति स्वरूप होता है उसी प्रकार 'ज्ञेयसत्त्वे अस्तित्वम्' तथा 'अभावे ज्ञेयाभावः' इस अन्वय व्यतिरेक के द्वारा 'घटोक्ति' इत्यादि वाक्यों से 'अस्तित्ववान् घटः' इत्यादि अन्वयबोध उत्पन्न होते हैं किन्हीं अनुमिति कहते हैं।

(ii) एक प्रत्यक्षदर्शनात् —

किस प्रकार धूमस्वरूप 'एक' विषय के दर्शन से दूसरे अप्रत्यक्ष बहिन का ज्ञान अनुमितिस्वरूप होता है, उसी प्रकार 'घट' ज्ञेय स्वरूप एकविषयक प्रत्यक्ष से 'घट' अविषयक ज्ञान का उत्पन्न होना भी अनुमितिस्वरूप ही है।

(iii) सम्बन्धपूर्वकत्वात् —

किस प्रकार व्याप्तिस्वरूप 'सम्बन्ध' द्वारा धूम से बहिनविषयक अनुमिति होती है उसी प्रकार, 'घट' ज्ञेय से संकेत (शक्ति) सम्बन्ध के द्वारा घटस्वरूपाविषयक ज्ञान की उत्पत्ति भी अनुमितिस्वरूप ही है।

इस प्रकार बौद्धों ने 'ज्ञेयानुमानयोरेकम्' इस प्रतीक्षा की सिद्धि के लिए हेतु 'धूम' से साध्य 'बहिन' के अनुमान को दृष्टान्त रूप में प्रस्तुत कर उपर्युक्त तीन हेतुबोधों का प्रयोग किया है। अपने प्रमाणद्वय की मान्यता की पुष्टि करते हुए ज्ञेय को अनुमान में अन्तर्भूत करने हेतु बौद्धों ने ये तर्क भी दिए हैं —

(1) प्रत्यक्षान्वयप्रमाणात्वात् —

बौद्ध मत में प्रत्यक्ष के अतिरिक्त केवल अनुमान

१. प्रत्यक्षान्वयप्रमाणात्वात् तददृष्टार्थबोधनात् ।

सामान्यविषयत्वाच्च त्रैकात्म्यविषयभावनात् ॥

प्रमाण ही माना गया है, इन दोनों से इतर अन्य कोई प्रमाण है ही नहीं । शब्दजनित अर्थविषयकबोध प्रत्यक्षा से उत्पन्न नहीं होता, अतः वह बोध अनुमान-बन्ध ही होगा । अतएव शब्द प्रमाण के पार्थक्य का प्रश्न ही नहीं उठता ।

(II) तददृष्टार्थबोधनात् —

प्रत्यक्षा प्रमाण से अज्ञायनीय विषय का ज्ञान केवल अनुमान प्रमाण से ही हो सकता है । शब्द से अदृष्टार्थ (स्वर्गादि) का भी बोध होता है जो प्रत्यक्षानुभव नहीं है । प्रत्यक्षानुभव न होने से वह अनुमान प्रमाण का ही विषय होगा अतः अलग से किसी अन्य प्रमाण की मान्यता सर्वथा असङ्गत है ।

(III) सामान्यविषयत्वात् —

विदित है कि प्रत्यक्षा का विषय 'स्वलक्षणा' होता है तथा अनुमान का विषय 'सामान्यलक्षणा' होता है । शब्द में 'परोक्ष-विषयत्व' तथा 'सामान्यविषयत्व' होता है क्योंकि शब्द से 'स्वलक्षणा' रूप विशेष का ग्रहण नहीं हो सकता । शब्द के द्वारा सामान्य का ग्रहण होने से यह अनुमान से भिन्न ही सिद्ध होता है ।

(IV) त्रैकाल्यविषयानुमात् —

प्रत्यक्षा से मृत, वर्तमान तथा भविष्य - त्रैकालिक ज्ञान नहीं हो पाता, अतः अनुमान की आवश्यकता पड़ती है । शब्द द्वारा भी त्रैकालिक विषयों का ग्रहण होता है अतः यह अनुमान से भिन्न है ।

वैशेषिकों तथा बौद्धों के पूर्वोक्त तर्कों का विश्लेषण करते हुए उनके मत की सम्बन्धित्वेका इस प्रकार की जा सकती है —

शब्द तथा अनुमान में कारणबान्धुता की समानता होती है । दोनों में व्याप्ति की आवश्यकता होती है । शब्द में भी शब्द श्रवण से बुद्धिजनक अर्थ का अनुसरण होने पर अनुमान की तरह परामर्श ज्ञान होता है । अतः दोनों में परामर्श ज्ञान की हेतुता होती है । किन्तु, दोनों ही ज्ञानों में व्याप्तिग्रह सामान्य का होता है । पुन सामान्य के द्वारा यद्वि-सामान्य के अनुमान के समान 'नो' शब्द से सैकड़ों प्रमाता की वास्तविकता-गूढादिनाम्नां नो सामान्य का ज्ञान होता

है । इसी तरह धूम और अग्नि के अन्वय-व्यतिरेक के समान शब्द और अर्थ में भी अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध होता है । दोनों में ही विषय की समानता होती है क्योंकि दोनों ही सामान्यविषयापेक्षी होते हैं ।

अनुमान प्रमाण में हेतु, पदा और व्याप्तिगृह आवश्यक माने गए हैं । यदि सम्यक् प्रेक्षाण किया जाय तो शब्द प्रमाण में भी इनकी उपलब्धि होती है । शब्द द्वारा अविबोध के परिप्रेक्ष्य में शब्दत्व हेतु है और वर्णविशिष्ट वर्णों की तरह अर्थविशिष्ट शब्द पदा है । ज्ञाप्य-ज्ञापक सम्बन्ध के उपलब्ध होने पर शब्द श्रवण के अनन्तर शब्दत्व के कारण उसके अर्थ का अनुमान होता है । अनुमान का स्वरूप इस प्रकार से सम्भवा जा सकता है —

प्रतिज्ञा — गो शब्दः अर्थवान्
हेतु — शब्दत्वात्
व्याप्ति— यो यः शब्दः सोऽर्थवान्
दृष्टान्त — यथा घटादिशब्दः
उपनय — तथा वायम्
निगमन — तस्माच्चा ।

जिस प्रकार अनुमान प्रमाण के परिप्रेक्ष्य में हेतु और साध्य के मध्य रहने वाला कार्यकारण सम्बन्ध (व्याप्ति सम्बन्ध) अनुमिति में प्रमुख भूमिका रखता है, उसी प्रकार शब्द और अर्थ के मध्य सम्बन्ध के ज्ञान से शब्द द्वारा अर्थ का बोध होता है । शब्द में वक्षता की व्याप्तता के समान अनुमान में भी साध्य और साधन के मध्य व्याप्तिस्वम्बन्ध महत्वपूर्ण भूमिका रखता है । ज्ञाप्यबोध के परिप्रेक्ष्य में वक्षता के अभिप्राय और विवक्षा के ज्ञान की आवश्यकता के समान अनुमान में बहिर्ज्ञ का अनुमान करता हूँ — इस प्रकार की बहिर्ज्ञ की सिद्धि की उम्मीद रहती है । अनुमान में ठिङ्क गदर्शन जैसे अनुमिति का कारण बनता है जैसे

१. शब्दोऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेरनुमेयत्वात् ।

हो आप्तपुरुष द्वारा उच्चरित होना करण या छिन्न न होता है ।

इस प्रकार बौद्ध तार्किक पौरुषेय तथा अपौरुषेय दोनों शब्द प्रमाण को अनुमान में अन्तर्भूत मानते हैं तथा उसके पुष्प प्रामाण्य का निराकरण करते हैं । कुमारिल ने पूर्वपक्ष के रूप में इन विद्वानों के मतों को प्रस्तुत कर अपने मत-शब्द के पुष्प प्रामाण्य-का विस्तृत विवेचन किया है ।

५. ३. २ शब्द का अनुमान से पार्यव्यय : वेदान्तपरिभाषाकार तथा वाक्यकार का समाधान—

वेदान्त तथा मीमांसा के साथ-साथ न्याय तथा सांख्य को भी शब्द का पुष्प प्रामाण्य अक्षीप्त है । वेदान्तपरिभाषाकार ने बहुत ही संक्षेप में शब्द प्रमाण के पार्यव्यय को सिद्ध किया है । उनके अनुसार वाक्यवन्त्य ज्ञान में आकांक्षा, योग्यता, आसक्ति तथा तात्पर्यज्ञान की कारणाता होती है जबकि अनुमिति में इनकी कारणाता नहीं होती । अतः अनुमान प्रमाण है शब्द प्रमाण का पार्यव्यय है । शाब्दबोध तथा अनुमिति के कारण भिन्न-भिन्न होने के कारण उनका स्वरूप नहीं किया जा सकता । इसी प्रकार अनुमान प्रमाण के छिन्न व्याप्ति ज्ञान आवश्यक होता है, बिना व्याप्तिज्ञान के अनुमिति नहीं हो सकती, जबकि शब्द-प्रमाण में व्याप्ति न होने पर भी आकांक्षा इत्यादि चारों कारणों पर शब्द से संसर्ग बंध

१. आप्तवितर्कानुमानानुमानानुमानता ।

बुद्धेरनत्यामिहिता निमित्ताप्यस्यगोचरे ॥ प्र० प० ३। २१७

२. वाक्यवन्त्यज्ञाने आकाङ्क्षायोग्यताऽऽस्यस्तात्पर्यज्ञानं वेति चत्वारि कारणानि । - वे० प० आ० प०, पृ० १६६

अथ च,

कथमानयोऽनुमानात्पुष्प प्रमाणावित्पादकः च योग्यतावित्पादकार-
वनिष्ठ ज्ञानस्यानुमानकतत्वाभावात्तात्पर्यज्ञानवत्तत्वात् वाक्यं पुष्प प्रमाणावश्यक-
मप्युपेयवित्पादकेनाह ।

- वे० प० पर टीका अर्थदीपिका, पृ० १६६

हो जाता है । अतः शब्दप्रमाण को अनुमान में अन्तर्भूत करना अनौचित्यपूर्ण है ।

पूर्वपक्षी का मत है कि कल्पनाछाया हेतु केवल अनुमान को मानकर भी दैनिक कार्य व्यवहार का सुचारु संवाहन हो सकता है क्योंकि हावबोव स्थिति में भी अनुमान प्रमाण से ही निश्चय हो सकता है । वेदान्तियों का कहना है कि ऐसी कल्पना असंभव है । यदि ऐसा छाया ही अनीष्ट है तो अनुमान को भी अतिरिक्त प्रमाण क्यों माना जाय, केवल प्रत्यक्ष मानने से काम चल सकता है क्योंकि मन के बिना किसी भी प्रमाण से ज्ञान नहीं होता है । अतः जब प्रत्यक्ष प्रमाण अभी मन से ही सही स्थिति पर अज्ञान हो जाता है तो अनुमान का भी प्रामाण्य क्यों माना जाय ? किन्तु वेदान्तियों का यह प्रतिस्माधान पूर्वपक्षी को मान्य नहीं होगा अतः अनुमान की भाँति शब्द को भी पुष्ट प्रमाण माना जा सकता है । जैसे -- 'अनुमिनोमि' इस अनुपपत्तय के लक्ष पर प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान का प्रामाण्य स्वीकार किया जाता है उसी प्रकार 'शब्दात् अनुमर्षे वानामि' इस अनुमान के लक्ष पर शब्द प्रमाण का भी प्रामाण्य स्वीकार करना चाहिए । वेदान्तपरिभाषाकार की जेसा वाक्यकार ने शब्द प्रमाण के वाक्यगत साधक हेतुओं का विश्लेषण विवेक किया है । शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव करने पर तो छिड़ न बहने के अभाव में स्वर्गादि लोक त्यों की सिद्धि ही न हो सकेगी क्योंकि इनकी सिद्धि में कोई छिड़ न

१. तथा वास्तवमि व्याप्तिज्ञाने विद्यमानेष्वकाङ्क्षादिषु संन्यासानोक्तव्या-
न्यानवस्थानुमानेऽन्तर्भावः ।

- वे० प० तर्कदीपिका, पृ० १६६

२. कृत्येनानुमानप्रमाणेन निवर्ति पुष्ट प्रमाणे न कल्पनीयमिति यथाश्रुतार्थं
मनसि कृत्येन प्रत्यक्षप्रमाणेन निवर्तिदनुमानमप्यतिरिक्तं प्रमाणं नाभ्युपेक्ष्य ।

- वे० प० तर्कदीपिका, पृ० २००

३. अनु यदनुमिनोमीत्यनुपपत्तयकाङ्क्षादभ्युपेक्षते, तर्हि शब्दादनुमर्षे वानामीत्यनु-
पपत्तयकाङ्क्षादानयो वरयमभ्युपगन्तव्य इति भावः ।

- तर्कदीपिका, पृ० २००

दृष्टव्य नहीं है, अतः इसकी सिद्धि केवल शब्दप्रमाण से ही सम्भव है । इसी कारण बोधिसत्त्वों ने शब्द को पुष्क प्रमाण माना है । सांख्याचार्यों ने भी शब्द के पुष्क प्रामाण्य हेतु अनेक तर्क दिए हैं । सांख्याचार्यों द्वारा शब्द के पार्थक्य साधन हेतु प्रयुक्त युक्तियों को कुमारिल त्रुटिपूर्ण मानते हैं । उन्होंने सांख्याचार्यों की सभी युक्तियों को स्वैतौ विरुद्ध बतलाया है किन्तु शब्द का पुष्क प्रामाण्य सिद्ध नहीं हो पाता । श्लोकार्थिकार कुमारिल ने शब्द के पुष्क प्रामाण्य व्यवस्थापन हेतु किन युक्तियों को प्रस्तुत किया है उनका विवरण प्रस्तुत है ।

कुमारिल का कथन है कि अनुमान के साथ शब्द की इतनी ही समता है कि दोनों भिन्न होते हुए भी समान रूप से प्रमाण हैं । 'पद' तथा 'वाक्य' के भेद से प्रमाणामृत शब्द दो प्रकार का होता है । ध्यातव्य है कि कुमारिल 'पद' को शब्द प्रमाण नहीं मानते, उनके मत में तो 'वाक्य' ही शब्द प्रमाण है । कुछ लोग 'शब्द' को अनुमानविधायक प्रमाण मानते हैं और इस रूप में वे 'शब्द' से 'पद' का ही अर्थ लेते हैं 'वाक्य' का नहीं । 'वाक्य' को शब्द प्रमाण मानने तथा 'पद' को प्रमाण न मानने के कारण पदस्वरूप शब्द में अनुमानभिन्नत्व विज्ञाना बाधक नहीं है, तथापि पद रूप शब्द प्रमाण को अनुमान से अभिन्न मानने वालों का सञ्चन करने के लिए कुमारिल ने पदरूप शब्द प्रमाण की भी अनुमान से पुष्कता सिद्ध की है ।

(१) विषयभेद से शब्द का अनुमान से भेद का निराकरण—

शब्द तथा अनुमान दोनों के विषय (प्रमेय) भेद से इनका पार्थक्य सिद्ध होता है । अनुमान पुरुषार्थ में वर्णविशिष्ट वर्णित्वरूप 'विशेष' को ही अनुमान का विषय कहा गया है जबकि पदरूप शब्दप्रमाण का विषय 'सामान्य' होता है ।

१. सांख्याचार्यों की युक्तियों तथा उनका वार्तिकारकृत सञ्चन जाने प्रस्तुत किया जाएगा ।
२. अनुमानेन वेतस्य प्रामाण्यं केवलं समम् । - श्लोक० शब्द ५४ की प्र० पं०
३. पदे तावत् कृतो यत्नः परित्यज्य भव्यते । - श्लोक० शब्द ५४ की द्वि० पं०
४. एकैवविशिष्टस्य भव्येवात्रानुमीयते ।
न हि तन्निर्वापेसात्वे सम्भवत्यनुमेयता । - श्लोक० अनु० २०
५. वाक्यत्वात् शब्द का विषय सामान्य होता है, यह बतलाया गया है ।

धर्म तथा अर्थ से विशिष्ट धर्मों (छिद्-गी) को ही अनुमान प्रमाण का विषय बतलाया गया है अतएव जब तक शब्द का विषय धर्माधर्मविशिष्ट छिद्-गी न हो तब तक यह अनुमान नहीं हो सकता । यहाँ पर यह आक्षेप उठाया जाता है कि सामान्य के अतिरिक्त विशेष भी शब्द प्रमाण का विषय हो सकता है । जैसे -- 'को याति ?' इस प्रश्न का उत्तर 'अवः' दिया जाता है । अतः अव पद भी 'अवविशिष्टक्रियात्म्य' विशेष का ही बोधक हुआ । इसका समाधान है कि केवल 'अवः' इस पद से क्रियाविशिष्ट अव का बोध नहीं होता बरन् यहाँ सामर्थ्यत्व छिद्-नप्रमाण द्वारा 'याति' स्वरूप क्रियापद के सादृश्य के द्वारा ही 'अवः' पद के बाद 'याति' पद की कल्पना की जाती है । तत्पश्चात् ही 'अवोयाति' इस कल्पित वाक्य के द्वारा ही क्रियाविशिष्ट अव का बोध होता है । इसको इस प्रकार समझा जा सकता है कि 'दार्म्' केवल इस पद के अणोपरान्त 'संप्रियताम्' इस पद की कल्पना की जाती है । इस कल्पित पद से 'संवरण' रूप कार्य को सम्पन्नकर संवरण कार्य का सम्पादन किया जाता है । यहाँ स्पष्ट है कि केवल पदस्वरूप शब्द-प्रमाण अनुमान की भाँति विशिष्ट का बोधक नहीं है क्योंकि एक ही पद के अणो-परान्त दूसरे पद के अनुमान से ही विशिष्टबोधक वाक्य की कल्पना की जाती है, उस वाक्य से ही विशिष्ट बोध होता है ।

(॥) शब्द में यदाता का ज्ञान होने से शब्द का अनुमान से ज्ञेय-का निराकरण—

अनुमान शब्द में स्वतन्त्ररूप से ग्रहीत धर्म वादि धर्मों स्वतन्त्र रूप से ज्ञात अग्नि से विशिष्ट प्रतीत होते हैं । किन्तु, शब्दशब्द में किसी का भी

१. धर्माधर्मविशिष्टश्च छिद्-गीत्येतन्न साधितम् ।

न तावदनुमानं हि यावत् तद्विधर्मं न तत् ॥

- श्लोक० शब्द० ५६

२. अव्यक्त सामान्यादतिरिक्तं तु शब्दे वाक्यस्य गोचरः ।

सामर्थ्यादिपुनरेवत्वात्पुनोऽपि यदान्तरे ॥ - श्लोक शब्द - ५७

अपि च,

द्रष्टव्य न्यायरत्नाकर ।

स्वतन्त्ररूप से ग्रहण नहीं होता है । इस वैधर्म्य के कारण भी शब्द प्रमाण अनुमान प्रमाण में अन्तर्भूत नहीं किया जा सकता है । इसके अतिरिक्त, अनुमान प्रमाण से विशेष्य का ज्ञान पहले होता है, विशेषण का बाद में जबकि शब्द प्रमाण स्थल में इसके विपरीत होता है अर्थात् शब्द प्रमाण स्थल में विशेषण ही पूर्वज्ञात रहता है तथा विशेष्य का ज्ञान परवाह्यवर्ती होता है । इस वैधर्म्य के कारण भी दोनों की स्वतन्त्रता सिद्ध होती है ।

पूर्वपक्षी यदि यह कहे कि शब्द तथा अर्थ दोनों के स्वतन्त्र रूप से ग्रहीत होने पर अविशिष्ट शब्द का अनुमान हो सकता है तो इसका समाधान बार्हिकार करते हैं कि ऐसा मानने पर तो 'प्रतिज्ञा का एकदेश तथा हेतु एक ही हो जाएगा (अथ पदा तथा हेतु = शब्द) जबकि प्रतिज्ञा के एकदेश तथा हेतु पृथक् होने चाहिए । ऐसे स्थल पर अनुमान का स्वरूप होगा । 'घटशब्दो घटस्वरूपाधीनान् घटशब्दत्वात् ' अथवा 'शब्दो अर्थान्, शब्दत्वात्, घटपटादिवत्' । प्रष्टव्य है कि यहाँ हेतु तथा पदा दोनों ही 'शब्द' के लोरे इस प्रकार एक ही है । पूर्वपक्षी का कथन है कि कम दूर से असाधारण विशेषण उचित नहीं होता तब विशिष्ट धूम ह ही पदा होता है तथा धूम सामान्य (धूमत्व) हेतु बनाया जाता है अर्थात् — 'अर्थीयौ धूमः बहिर्मान् धुमाह' — इस स्थल पर अर्थीय धूम (विशिष्ट धूम) पदा होने से प्रतिज्ञा वाक्य का एकदेश है और वही प्रतिज्ञा का एकदेश ही हेतु है (धूम) ; इसी प्रकार शब्द को भी प्रतिज्ञावाक्य का एकदेश (पदा या साध्य) तथा हेतु रूप में प्रयोग किया जा सकता है । इस आपोप का निराकरण करते हुए कुमारिक का कथन

१. विशेषणविशेष्यार्थत्वात्तन्मग्नप्रवर्णं न च । - श्लोक शब्द ६१ की दि० पं०
विशेष्यपूर्विका तत्र बुद्धिरनाम विपर्ययः । - ,, , ६२ ,, प्र० पं०
प्रष्टव्य - म्वायारत्नाकर
२. अथ शब्दोऽर्थत्वेन पदाः कस्यान्वयं कल्प्यते ॥
प्रतिज्ञाविशेष्यौ हि हेतुस्तत्र प्रवर्ण्यते ॥

- श्लोक० शब्द ६२ की दि० पं० तथा
६३ की प्रथम पंक्ति

है कि यदि इस प्रकार का अनुमान करें भी तो शब्दपदाक अनुमान दो ही प्रकार से सम्भव हो सकता है - (१) 'गोशब्दः शास्त्रापर्यन्तानु शब्दत्वात्' तथा (२) 'गोशब्दत्वाद्वा' । इनमें 'शब्दत्व' स्वरूप प्रथम हेतु 'अनेकान्तिक' है क्योंकि शब्दत्व की स्थिति घटादि शब्दों में भी है जबकि वहाँ शास्त्रादिमत्त्व स्वरूप अर्थ नहीं है । इसी प्रकार, गोशब्दत्व स्वरूप दूसरा हेतु गोशब्दत्वमय होने से प्रतिज्ञायैव देश होने के कारण हेतु नहीं हो सकता । केवल एक विशिष्ट व्यक्ति (शब्द) ही हेतु हो सकता है, सामान्य नहीं । और यदि कोई यह कहे कि हेतु तथा प्रतिज्ञायैवदेश के एक होने पर कोई दोष नहीं है क्योंकि एक होने पर भी उसके अनिव्यक्त कारण भिन्न-भिन्न है तो यह उपयुक्त नहीं क्योंकि नीमांसा मत में एक शब्द वस्तुतः एक ही है व्यक्त के भेद से एक ही वर्ण के अनेक भेद स्वीकृत नहीं है । शब्द में अर्थ की विशिष्टता (बुद्धता) किस प्रकार सम्भव है ? देशिक-विशिष्टता तथा कालिकविशिष्टता भी सम्भव नहीं है । शब्द न तो देशतः अर्थ-विशिष्ट हो सकता है और न ही कालतः क्योंकि घटादि अर्थ वृत्तादि देशों में रहते हैं जबकि शब्द आकाश में रहता है । इसी प्रकार बुद्धिश्चिद शब्द की सत्ता तो इस काल में ही रहती है जबकि बुद्धिश्चिद रूप अर्थ की सत्ता इस काल में नहीं है । अतः शब्द न तो देशतः अर्थविशिष्ट हो सकता है और न ही कालतः । पूर्वपक्षी द्वारा यदि यह कहा जाय कि 'शब्दोऽर्थविशिष्टः' इस प्रतीति की विधायता शब्द तथा अर्थ दोनों में होने के कारण एकप्रतीतिविधायकत्वम् सम्बन्ध के द्वारा 'शब्द

१. यतो मूल विज्ञेयं न सामान्यं हेतुरिष्यते ।
 शब्दत्वं नमर्कं नाम गोशब्दत्वं निधेयत्वमेव ।
 अविशेषेण विशिष्यातो हेतुरनेका प्रवृज्यते ॥
 अनेकान्तिकत्वमेवाप्येवमन्तत्वेन प्रत्ययोऽस्ति न : ।

- शब्दोपशब्द ६३, ६४

अपि च,

गोशब्दं वस्तुवस्तुतः तस्मिन् शास्त्रादिमद्विशिष्टे साम्ये शब्दत्वमनेकान्तिकं
 गोशब्दत्वं न सामान्योऽर्थो धर्मिणोऽस्तीति स्वायैव प्रतिज्ञायैवदेशोति ॥

- व्याख्यानकार (वार्तिक ६४ पर)

अर्थ से युक्त है - तो यह भी कह सकते हैं क्योंकि 'शब्दोऽर्थविशिष्टः' यह ज्ञात होने पर अनुमान किस ज्ञान के लिए प्रयुक्त होगा ? अर्थात् ज्ञातलाभ होने के कारण वह प्रमाण नहीं हो सकेगा । यदि पूर्ववर्ती यह कहे कि गोस्वरूप अर्थिता की अनुमिति पहले ही सम्भव न हो किन्तु गो शब्द में गोस्वरूप अर्थविधायक बोधजन (प्रत्यायन) शक्ति का अनुमान तो हो ही सकता है -- तो इसमें भी वही प्रतिज्ञापूर्वकदेहत्व की समस्या उत्पन्न होगी । यहाँ 'गो' शब्द की 'शक्ति' मानने पर तादृशशक्तिविशिष्ट को शब्द ही कहा होगा एवं तादृश गोशब्दत्व ही हेतु होगा । अतः गोशब्दस्वरूप विशेष में प्रत्यायन शक्ति भी अनुमेय नहीं हो सकती । इस प्रकार की शक्ति किसी विशेष का भाग (एकदेश) नहीं हो सकती । यह शक्ति तो सामान्य का ही एकदेश होती है । सामान्य में ही शक्ति रहती है और तब तादृशशक्तिविशिष्ट ही कहा होगा हेतु भी वही होगा तथा उपरान्त भी वही होगा । इसलिए अर्थविशिष्ट शब्द की अनुमेयता अनुपपन्न होती है ।

(iii) अपवादक अनुमान का निराकरण —

अनुमान में शब्द प्रमाण का अन्तर्भाव करने वालों के मत में पदावर्तिता कैसे सम्भव है ? पदावर्तिता के अभाव में तो अनुमान सम्भव ही नहीं है क्योंकि

१. कथं वाच्य विशिष्टत्वं न तावद् देहावृत्तः ॥

तत्प्रतीतिविशिष्टरूपेण परं किमुमीयते ।

न प्रत्ययानुशक्तिरथ विशेषस्यानुमीयते ॥

विशेषाणां न शक्तिर्हि लोकदेशेऽग्निवातिवत् ।

सामान्यस्यैव हस्तत्वं पदार्थ हेतुस्तथैव च ॥

तस्मादर्थविशिष्टस्य न शब्दस्यानुमेयता । - सूत्रक० शब्द-६५ से ६८ तक

२. कथं च पदावर्तिर्यं शब्दस्यैव निरूप्यते ॥ , , ६८

अपि च,

शब्दो हि लिङ्ग मयः, तस्य च स्वयं चरित्वाद्योगादर्थो यदी कर्तव्यः,

तदुपनिर्णयं च शब्दस्य न सम्भवतीति ।

- बाकि ६८ पर व्याख्याकार ।

अनुमान के लिए पदासत्त्व, सपदासत्त्व तथा विपदाव्यावृत्ति -- ये तीनों ही होना अत्यन्तावश्यक हैं ।

अनुमान मानने में शब्द ही हेतु है अतः वह स्वयं धर्म (पदा) नहीं हो सकता (ऐसा मानने पर तो प्रतिलोच्येदं रूप दोष हो जाएगा) । अतएव 'धर्म' को ही पदा मानना पड़ेगा । इस प्रकार, अनुमान का स्वरूप होना -- 'धर्मः शब्दवान्' । किन्तु धर्म रूप पदा में शब्द रूप हेतु की वृत्ति न होने से अर्थवत्क एवं शब्दहेतुक अनुमान भी नहीं हो सकता । वृत्ति बिना सम्बन्ध के सम्भव नहीं है तथा क्रियाकर्तृ-सम्बन्ध के बिना किसी के साथ किसी का सम्बन्ध ही सम्भव नहीं है । राजा बुद्धि मृत्यु का मरण करता है अतः राजा में मृत्युवृत्ति मरणक्रिया का कर्तृत्व है । 'बुद्धास्य शास्ता' इस व्यवहार में भी शास्ता बुद्धा की वृत्ति ही कहलाती है क्योंकि शास्ता में बुद्धा का सम्पाद्य सम्बन्ध है अतः शास्ताधिकरणक स्थिति क्रिया का कर्तृत्व रूप सम्बन्ध बुद्धा में है । 'बुद्धो शास्तास्तिष्ठन्ति' इत्यादि प्रयोग भी क्रियाकर्तृसम्बन्ध के आधार पर होता है क्योंकि बुद्धाधिकरणक स्थिति क्रिया का कर्तृत्व शास्ताओं में होता है । अग्नि का सम्बन्ध धूम में वृत्ति है क्योंकि वहिन के अधिकरण में धूम की सहा है । अतः वहन्यधिकरण-निरूपित अस्तित्व क्रिया का कर्तृत्व धूम में है । इसी प्रकार कार्यकारणभाव भी क्रियाकर्तृसम्बन्ध से पूर्ण नहीं है । जैसे -- पटकृति क्रिया का कारणत्व तन्तु प्रभृति कारणों में है अतः 'तन्तुः पटः' यह व्यवहार होता है तथा तन्तुकारणक उत्पत्ति क्रिया का कर्तृत्व पट में है अतः 'पटस्य तन्तुः' यह कहा जाता है । इस प्रकार का कोई भी सम्बन्ध शब्द तथा धर्म में सम्भव नहीं है । यह भी नहीं कहा जा सकता कि शब्द के साथ धर्म का सम्बन्ध है किन्तु यह ज्ञात है । सम्बन्ध के ज्ञात में 'धर्मरूप पदा' का शब्द रूप हेतु धर्म है 'इह चण्डी तत्पुरुष' का प्रतिपादन नहीं किया जा सकता है अतः यहाँ हेतु (शब्द) का पदा (धर्म) में वृत्ति का ज्ञात होने से अनुमान

सम्भव नहीं है ।

कुछ लोगों का मत है कि जैसे अभाव अनुपलब्धि-प्रमाणमय होने के कारण अनुपलब्धिप्रमाण का विषय कहलाता है उसी प्रकार शब्द में त्व का आपकत्व सम्बन्ध है अतएव 'त्व' शब्द का विषय माना जा सकता है । किन्तु, कुमास्त्रि मत में यह भी अनुपपन्न है क्योंकि त्व और शब्द का न अधिकरणीभूत वेद एक है न दोनों परस्पर सम्मुख हैं अतः किसी भी प्रकार से विषयविषयीभाव की सिद्धि नहीं हो सकती । पूर्वपक्षी का मत है कि यैहादि सम्बन्ध के अभाव में शब्द के त्वविषयक बुद्धि को उत्पन्न करने के कारण त्व शब्द का विषय है तथा वह विषयता सम्बन्ध के द्वारा ही शब्द त्व का धर्म है । कुमास्त्रि का उत्तर है कि इस स्थिति में मानना होगा कि शब्द में कस अस्माकता सिद्ध हो जायगी तब वह त्व-स्वरूप पदा का धर्म होना । किन्तु, यह सम्भव नहीं है क्योंकि आपकत्व की सिद्धि के बाद सिद्ध होने वाली पदाधर्मता प्रकृत अनुमान का बल न नहीं हो सकती । किञ्च, शब्द त्व का आपक है अतः वह त्व का धर्म है और शब्द त्व का धर्म है इसलिए वह त्व का आपक है— इस प्रकार यह पदा में अणोन्मास्य बोध हो जायगा । अतः

१. न त्रिवाक्यसम्बन्धादुते सम्बन्धमं कश्चित् ।

राजा मर्ता मनुष्यस्य तेन राजः स उच्यते ॥ - श्लोक० शब्द० ६६

पुनःस्तिष्ठति शास्त्राद्वा वा वा तत्रैति तस्य ताः ।

यैहेऽग्निमिति पुनस्य कर्तृत्वं जगर्नं प्रति ॥ - यही ७०

कार्यकारणभावाद्यौ त्रिवा सर्वत्र विद्यते ।

न वाक्यनताकारः सम्बन्धोऽस्तीति मन्वते ॥ - यही ७१

न वास्तवमिति सम्बन्धे भ्रष्टीतत्पुरुषो पि वा ।

तस्यान्वयपदाधर्मोऽयमिति शक्या निपण्णा ॥ - यही ७२

२. त्रिवाक्यसम्बन्धे सम्बन्धे येऽपि तद्विषयवाचकता ।

यद्येवः पदाधर्मत्वं शब्दस्यानुपलब्धिवत् ॥ - यही ७३

यैव्येऽग्निमिति तु शब्दस्तद्विषयः कम् ।

त त्वैहादिकुमाद्यौ नाभिमुत्थापि तस्या वा ॥ - यही ७४

विधायता सम्बन्ध के द्वारा पञ्चाथर्मत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता ।^१ कुमारिल ने इसी प्रकार उनके हेतुओं से पञ्चाथर्मता का निराकरण किया है ।

(1✓) हेतु में सपक्षामुत्तिष्ठ का अभाव —

शब्द का अर्थ हम प्रमेय के साथ किसी सपक्ष में अन्यत्र जात नहीं होता क्योंकि 'जहाँ पर शब्द है वहाँ पर अर्थ है' यह अन्यत्र नहीं हो सकता । किन्तु देश तथा काल में शब्द की उपलब्धि होती है उस देश तथा काल में अर्थ की उपलब्धि नहीं होती है । जैसे — बुविष्ठिर शब्द की सधा अर्थ भी है किन्तु बुविष्ठिर शब्द की सधा अर्थ भी है किन्तु बुविष्ठिर नामक व्यवस्थितरूप अर्थ की सधा बहुत पड़े भी, अर्थ नहीं है ।

पूर्वपक्षी का कथन है कि नित्य तथा विमु होने के कारण शब्द की सभी देशों तथा कालों में सधा है अतः सभी देशों तथा कालों के अर्थों के साथ उसका अन्यत्र हो सकता है । किन्तु, इस रीति से शब्द का अन्यत्र अर्थ में मानने पर तो सभी शब्द सभी अर्थों के वाक्य हो जायेंगे । पूर्वपक्षी का पुनर्कथन है कि शब्दज्ञान तथा अर्थज्ञान दोनों के निवृत्त रूप से एक ही आत्मा में रहने के कारण अन्यत्र हो सकता है । किन्तु यह कथन भी कुमारिल मत में उचित नहीं क्योंकि 'वस्तुस्थिति'

१. तस्मादुत्पादकत्वेन यतोऽप्यविधायी नतिम् ।
 तेन तद्विधायः शब्द इति धर्मत्वकल्पना ॥
 तत्र वाक्यतायां च सिद्धायां पञ्चाथर्मता ।
 न प्रतीत्यहं नतं नञ्चेन्नैवमनुमानता ॥
 ननक्त्याज्य धर्मत्व धर्मत्वाद् नमको यदि ।
 स्वाधर्म्योन्माधर्म्यत्वं हि तस्मान्नैवापि कल्पना ॥

— श्लोक० शब्द० ७५-७७

२. द्रष्टव्य श्लोक० शब्द० ७८ से ८५ तक ।

३. " " " ८५ से ८८ तक ।

पुनश्च को हृद्य का ज्ञान होने पर भी अर्थ का ज्ञान नहीं हो पाता । अणुत्पन्न पुनश्च को उन्हीं हृद्यों को बार-बार पुनः पर भी (द्वितीयादि प्रयोगों से भी) अर्थ ज्ञान सम्भव है । पूर्ववर्ती का कथन है कि यदि अणुत्पन्न पुनश्च को छोड़ दिया जाय तो भी किन्हीं हृद्य और अर्थ के सम्बन्ध का ज्ञान है, उन पुनश्चों में तो हृद्यज्ञान तथा अर्थज्ञान इन दोनों का अन्यसहचार हो सकता है । इस पर कुमारिल का कथन है कि ऐसा मानने पर तो उस अन्यसहचार के नृहीत होने से पूर्व हृद्य और अर्थज्ञान इन दोनों में किसी उपयुक्त सम्बन्ध की कल्पना करनी पड़ेगी । वह सम्बन्ध 'सक्ति' स्वरूप ही होगा क्योंकि वही सम्बन्ध अर्थप्रतीति का ऋण हो सकता है । अर्थप्रतीति से उत्पन्न 'अन्वय' उसका ऋण नहीं हो सकता किसे हृद्यजनित अर्थज्ञान का अनुमितत्व न हो सकेगा । किन्तु, हृद्य तथा अर्थज्ञान दोनों में कल्पित यह अन्यसहचार अर्थज्ञान का ऋण नहीं होगा किसे हृद्यजनित अर्थज्ञान का अनुमितस्वरूप नाशित होगा । अतएव स्वीकार करना बाह्य कि एक हृद्य की अभिव्यक्ति किसी ऐसे अन्वय से स्वतन्त्र बानी जाती है ।

(११) विपदा से व्यतिरेक का निराकरण—

'अन्वय' के ज्ञान ही 'व्यतिरेक' भी हृद्य तथा अर्थ में एवं हृद्यज्ञान तथा अर्थज्ञान में सम्भव नहीं है । 'यत्र अर्थो नास्ति तत्र हृद्योऽपि नास्ति' यह विपदा व्यतिरेक सम्भव नहीं है क्योंकि भुविष्ठिर रूप अर्थ का ज्ञान होने पर भी 'भुविष्ठिर' हृद्य रहता है । 'अत्र न हृद्यज्ञाने' तत्र नार्थज्ञानम्' यह व्यतिरेक सम्भव है किन्तु यह व्यतिरेक अर्थज्ञान के परवाह उत्पन्न होने के कारण अर्थानुमिति का ऋण नहीं हो सकेगा । अतएव हृद्यत्वज्ञान के बाद भी अर्थ का ज्ञान होना यह

१. शङ्कोरभाषिणः उ० प० २२-२९ तक ।

२. " " " २२-२५ तक ।

३. व्यतिरेकोऽप्यभिज्ञातावमपिह्यविधी यदि ।

शोऽपि परवाहो विज्ञात्वेन नाप्युत्पन्नतावमम् ॥

व्यतिरेकबन्ध भी नहीं होगा। इसीलिए ही यह ज्ञेयान अनुमिति स्वरूप भी नहीं है।

इस प्रकार, पदावृष्टित्व, सपदावृष्टित्व, विपदाव्यावृष्टित्व रूप से रहित होने के कारण शब्द प्रमाण अनुमान में अन्तर्भूत नहीं किया जा सकता। अनुमान का विषय विशिष्ट होता है जबकि शब्द का विषय सामान्य। अतएव जिस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण कैथ्य से रहित होने के कारण अनुमान से भिन्न प्रमाण है, उसी प्रकार शब्दप्रमाण भी कैथ्य रहित होने तथा विषय के भिन्न होने के कारण अनुमान से पृथक् प्रमाण है।^१

शब्दगत अनुमानभिन्नता के वे समस्त विचार 'पद' को प्रमाण मानकर कहे गए हैं किन्तु भीमांसक पदस्वरूप शब्द प्रमाण नहीं मानते अतः कुमारिल मत से उसका निराकरण प्रस्तुत है —

पद में प्रामाण्य का निराकरण—

पदस्वरूप शब्द को भीमांसकों ने प्रमाण नहीं माना है। इस स्थिति में शब्द 'अनुमान प्रमाण' से भिन्न है जल्दा अभिन्न है — यह विचार ही अनुपयुक्त हो जाता है। 'पद' से 'पदार्थ' की प्रतीति न होने के कारण ही 'पद' प्रमाण नहीं है।^२

कुमारिल का कथन है कि पद का प्रयोग बार वर्षों में होता है —
प्रत्यक्ष, परीक्षा, पुनरावृत्ति तथा पुनरावृत्ति। इनमें से प्रत्यक्ष तथा पुनरावृत्ति अर्थ को

१. तस्मादननुमानत्वं शब्दे प्रत्यक्षायु मवेदुः ।

कैथ्यरहितत्वेन तादृग्विषयकत्वात् ॥ - श्लोक० शब्द० ६८

२. तसि वाच्य प्रमाणात्वे वेदामेकनिरूपणा ।

बुद्धा न तु पक्षानां पदार्थोऽत्र प्रतीयते ॥

- श्लोक० शब्द० ६९

समझाने के लिए प्रयुक्त यहाँ से उन ज्यों का 'अनुवाद' ही होता है, इसलिए शब्द का प्रामाण्य नहीं हो सकता। इसी प्रकार, जो ज्यों पूर्व में कभी नहीं देखा गया है तथा इस समय प्रत्यक्ष है उसमें शब्द का प्रामाण्य नहीं होगा क्योंकि ऐसे ज्यों का शब्द से ज्ञान ही नहीं होगा। परोक्ष दो प्रकार का होता है— अनुभूत परोक्ष तथा अनुभूत परोक्ष। इनमें अनुभूत परोक्ष का ज्ञान तो पद से ही ही नहीं सकता। अनुभूत परोक्ष का भी जो ज्ञान पद से होगा, वह स्मृतिस्वरूप ही होगा। अतः ज्ञाततापक होने के कारण यहाँ भी पद का प्रामाण्य सम्भव नहीं है।

यदि पद को प्रमाण मान भी लिया जाय, पदात्मक शब्द प्रमाण अनुमान से अभिन्न भी मान लिया जाय तो भी वाक्यार्थबोध के लिए वाक्यात्मक शब्दस्वरूप एक अनुमान से भिन्न स्वतन्त्र प्रमाण मानना ही होगा। इसके अतिरिक्त, किस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण पदार्थसम्बन्ध से निरपेक्ष होकर बुद्धि का उत्पादक होने से अनुमान से भिन्न स्वतन्त्र प्रमाण है, उसी प्रकार वाक्यात्मक शब्द भी पदार्थ-सम्बन्धसहाय्य के बिना ही वाक्यार्थविधायक बोध का उत्पादक है। अतः वाक्यात्मक शब्द भी अनुमान से भिन्न स्वतन्त्र प्रमाण है।

१. पदं प्रयुज्यमानं हि अनुद्विषि प्रयुज्यते ।

प्रत्यक्षो न परोक्षो न ज्ञाते ज्ञातेऽपि वा पुरा ॥ - श्लोक० शब्द० १००

तत्र यत् पूर्वविज्ञाते प्रत्यक्षो न प्रयुज्यते ।

प्रमिते न प्रयुक्तत्वादनुवादोऽपिकाङ्क्ष विना ॥ - यही १०१

अदृष्टपूर्वे त्वज्ञानं सम्बन्धप्रत्यक्षोऽपि वा ।

सम्बन्धो न न तस्यापौ यो र्थः स त्वन्वयोपरः । - ,, १०२

परोक्षेनानुभूते न नामित्वेन नतिमिदम् ।

परोक्षश्चानुभूतश्च यस्तत्र स्मृतिरिष्यते ॥ - ,, १०३

२. प्रमाणानुमानं वा यद्यपि स्यात् पदान्वितिः ।

वाक्यार्थस्यानमायैवाङ्क्ष बोधो नाममनादिनाम् ॥ - ,, १०८

३. वाक्यार्थे तु पदार्थैः सम्बन्धानुवादादुते ।

बुद्धिरुत्पद्यते तेन भिन्नाऽसावता बुद्धिस्तु ॥

- ,, १०९

शब्द में अनुमानाभिन्नत्व के साधक को (१) अन्वयव्यतिरेकव्यत्यक्तत्व, (२) सम्बन्धपूर्वकत्व, (३) सम्बन्धपूर्वकत्व, (४) सामान्यविषयकत्व हेतु दिए गए थे वे सभी वाक्यव्यतिरेकशब्दबोधस्वरूप पक्ष में (बुद्धि में) न रहने के कारण स्वरूपसिद्ध हैं । एवं एतदुच्यते को (१) प्रत्यक्षान्वयप्रमाणत्व, (२) तदनुष्ठानयोग्यकत्व, (३) सामान्यविषयकत्व तथा (४) कैवल्यविषयकत्व हेतु अनुमित्यभिन्नत्व के साधनार्थ दिए गए हैं वे सभी उपमानादि प्रमाणों में व्यापित हैं । अतः शब्द अनुमान के भिन्न स्वतन्त्र प्रमाण ही है ।

उपर्युक्त विवेकन के आधार पर कहा जा सकता है कि शब्द प्रमाण का अनुमान से पार्यव्य तो वेदान्तपरिभाषाकार तथा वाचिकार दोनों ने ही मानकर उसे स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में प्रतिष्ठित किया है । वेदान्तपरिभाषाकार ने शब्द-के प्रामाण्य का पार्यव्य अतिरिक्त में सिद्ध किया है जबकि वाचिकार कुमारिष्ठ ने पूर्वपक्षियों के आरोपों का निराकरण करते हुए विश्वतया शब्दप्रमाण का अनुमान से पार्यव्य निरूपित किया है ।

वेदान्त तथा मीमांसा के अतिरिक्त सांस्याचार्यों ने भी शब्द का पुष्क प्रामाण्य माना है । अथवा सांस्यामतान्तरिकार्यों ने शब्द के अनुमान से भेद की सिद्धि के लिए विभिन्न युक्तियाँ द दी हैं । किन्तु, कुमारिष्ठ इन युक्तियों को समीचीन नहीं मानते अतः कुमारिष्ठ मत से सांस्याचार्यों के शब्द के पार्यव्यतायक हेतुओं का सम्बन्ध प्रस्तुत है ।

५.२.३ सांस्या अविमत शब्द पार्यव्य साधक हेतुः युक्तियोगोद्बोधतः—

सांस्याचार्यों ने भी शब्द का पुष्क प्रामाण्य माना है अतः शब्द की

१. सर्वेषां च परोक्षानां वाक्यमुदावसिद्धता । - श्लोक० शब्द० ११०

अपि च,

अन्वयव्यतिरेकव्यत्यक्तत्वं सम्बन्धपूर्वकत्वं, सामान्यविषयकत्वं वासिद्धम्,
अन्वय हेतुस्तुष्ट्यनुमानादिभिरनेकान्तिकविति ।

- व्याकरणाकर (वाचिक ११० पर)

अनुमान से भिन्नता स्थापित किया है । किन्तु, सांस्याचार्यों द्वारा शब्द के अनुमान से वेद की सिद्धि के लिए प्रयुक्त की गयी युक्तियों को कुमारिक उपयुक्त नहीं मानते हैं । शब्द प्रमाण का अनुमान से पार्थक्य बिल्लाने के लिए उन्होंने अनेक युक्तियाँ दी हैं ।

(1) सांस्याचार्यों की दृष्टि में 'वाक्य' स्वरूप शब्द ही प्रमाण है जिसको वसमेद से कोई 'अन्त्यपद स्वरूप', कोई 'अन्त्यपद स्वरूप', कोई वाक्य में प्रयुक्त सभी पदों के स्वरूप, कोई वाक्यात स्वरूप तथा कोई पूर्व-पूर्व वर्णविनित्तसंस्कार संयुक्त अन्त्यवर्ण स्वरूप मानते हैं । 'विवक्षाभेद' से ये सभी पदा उपपन्न हो सकते हैं । अनुमान प्रमाण में ये विविधकल्प नहीं है । किस प्रकार 'विवक्षाभेद' से शब्द के द्वारा एक ही वाक्य से विभिन्न अर्थों का बोध हो सकता है, उसी प्रकार एक ही हेतु से एक ही शाब्दविधक अनेक अनुमिति स्वरूप बोध नहीं हो सकता अतः शब्द तथा अनुमान में पार्थक्य है । सांस्या के अनुसार शाब्दबोध अनुमिति के कारणों से भिन्न विवक्षादिषट्ठि कारणों से होता है । शब्द-ज्ञान की उत्पत्ति वाक्य से होती है किन्तु 'वहिनमाद् घुमात्' इत्यादि स्थलों में घुमान की उत्पत्ति वाक्य से नहीं होती । अतः वीदों का 'शाब्दबोधाऽनुमितिः अन्यव्यतिरेकाधीनकल्पत्वाद् घुमादग्निवत्' अनुमान युक्ति है । इस वेदव्य के कारण शाब्दबोध अनुमिति से भिन्न है । यहाँ कुमारिक का आरोप है कि बिना युक्ति के किन्तु वेदव्य के कारण अन्य वेदव्य का अवाधान 'वेदव्यसमावाप्ति' नामक कसुपर है । अतः शब्द को अनुमान से युक्त करने में ही नई युक्ति सुझात नहीं है ।

१. वेदः सांस्यादिभिहित्वष्टौ न पूर्व वेदकारणम् । - श्लोक० शब्द० १५

२. पूर्वसंस्कारवृत्तान्त्यवर्णवाक्याविकल्पना ।

विवक्षादि न घुमादो नास्तीत्येतेन भिन्नता ॥ - वही ,, १६

अपि न, द्रष्टव्य - न्यायरत्नाकर ।

३. वेदका तत्र वेदव्यविकल्पसमावाप्तिता ।

वेदव्यसमावाप्ति के लिए द्रष्टव्य - न्यायसूत्र अ० ५ वाहिन १ ।

(ii) सांख्यों का तर्क है कि शब्द का प्रयोक्ता जिस विषय के बोध के लिए शब्द प्रयोग करता है, वह उसी विषय के बोध को उत्पन्न करता है। शब्द स्वार्थ-विषयबोध के उत्पादन में प्रयोक्ता पुस्तक के अभिप्राय की अपेक्षा रखता है, जबकि ध्रुमादि हेतुओं से उत्पन्न होने वाली अनुमिति में पुस्तकविशेष के अभिप्राय की अपेक्षा नहीं होती है वहाँ केवल हेतु, व्याप्ति तथा पक्षधर्मता की आवश्यकता होती है। अतः शाब्दबोध का अनुमिति से पर्याय्य है। कुमारिल इस तर्क को भी उचित नहीं मानते क्योंकि पुस्तक के लक्ष्य-क्षेत्र के अनुसार लक्ष्य की एक प्रकार की चैष्टा विभिन्नप्रकारक अनुमितियों का उत्पादन कर सकती है। और, यह भी देखा जाता है कि वनाप्त-पुस्तक के हस्तसंस्कृतादि व्यापारों से उसी प्रकार अनुमिति नहीं होती है कि प्रकार वनाप्त पुस्तक के उच्चारित शब्द से शाब्दबोध नहीं होता है। किन्तु, सांख्यमता-वैशिष्ट्यियों का यह पुस्तकापेक्षितत्व हेतु वैदिक वाक्यों के लिए अनुपयुक्त है क्योंकि वैदिक वादों में पुस्तक के अभिप्राय की अपेक्षा नहीं होती है। इस प्रकार, सांख्या-वायों का ध्रुवों हेतु मानासिद्ध हेत्वामात्र है। इतना ही नहीं, यह पुस्तका-पेक्षितत्व हेतु बोद्धव्य अनुमान में शब्द के अन्तर्भाव के लिए प्रयुक्त करते हैं। उनके अनुसार, व्याप्त्यादित्व और अर्थ का अभिव्यक्ति इन दोनों में व्याप्ति होती है अतः शाब्दबोध अनुमिति है। किन्तु हेतु को बोद्धव्य शाब्दबोध में अनुमित्यपेक्ष का साक्ष्य मानते हैं, उसी हेतु को शाब्दबोध में अनुमिति वेद के साधन के लिए प्रयुक्त नहीं किया

१. यथेष्ट विनियोगेन प्रतीतिर्यापि श्रव्यतः ।

न ध्रुमादेरितीहापि व्यभिचारोऽङ्ग-मनुष्यमिः ॥ - श्लोक० शब्द-२१

हस्तसंस्कृतयो मेऽपि यदप्यप्रतिपादने ।

मनेषुः कृतलक्ष्य-केतास्ते न किङ्क-ममिति विमतिः ॥ - वही , ५०

२. पुस्तकादिप्राप्ततावा न तथैव व्यभिचारिता ।

- श्लोक० शब्द-२१

३. यस्मैविकवाक्यानां न सत्यव्याप्तिर्यथैव ॥

- श्लोक० शब्द-२१

जा सकता ।

(iii) सांख्याचार्यों का तर्क है कि शब्द तथा अर्थ के व्यापित सम्बन्ध के आधार पर जो शब्द को अनुमान में अन्तर्भूत किया जाता है, वह भी उचित नहीं है क्योंकि, शब्द से अर्थ, वेदता प्रकृति ऐसे अर्थों का भी बोध होता है जिसे वाच शब्द का कोई सम्बन्ध पहले से ज्ञात नहीं रहता । कुमारिल का आरोप है कि पूर्व सम्बन्ध की अपेक्षा न रहने से ही यह नहीं कहा जा सकता कि अर्थबोध की उत्पत्ति में सम्बन्ध की अपेक्षा ही नहीं है । किन्तु, अर्थ, वेदता प्रकृति पद भी अर्थविवक्षित प्रमाण के द्वारा ज्ञात सम्बन्ध के द्वारा ही अर्थबोध के कारण हैं, कोई भी पद बिना अर्थ सम्बन्ध के स्वार्थ का बोधक नहीं हो सकता ।

(iv) सांख्याचार्यों का शब्द के पार्यवयव हेतु तर्क है कि शाब्दबोध में शब्द, अर्थ एवं शब्दाधीन तीनों ही तुल्यरूप से यादित होते हैं जबकि अनुमिति में ऐसा नहीं होता है । कुमारिल इस युक्ति का खण्डन करते हैं क्योंकि विषय से वर्णन में जो प्रतिविम्ब की अनुमिति होती है उसमें भी यह तुल्याकारता है; अतः कैसे कहा जा सकता है कि यह तुल्याकारता केवल शाब्दबोध में ही है, अनुमिति में नहीं है । यदि वर्णन में प्रतिविम्ब ज्ञान को प्रत्यक्षज्ञान माना जाय, तब भी बाहुका में स्थित पादविह्वल से जो उही प्रकार के विह्वल में तद्व्यक्ति के विह्वल होने का अनुमान होता है उसमें उक्त तुल्याकारत्व व्यवहारित होना ।

१. - - - - - उक्तान्वाच्यैरभिप्रेयता ।

वाप्तवाचाविशेषावस्थानान्वाच्यनुमानतः ॥ - श्लोक० शब्द० २३

२. न बाधुर्वाविह्वलानां मेवातु सर्वमभिप्रेयता ।

न मेवाहवाविह्वलैर्व्यो मेदस्तेषां प्रतीयते ॥ - श्लोक० शब्द० २४

न वाच्यवातसम्बन्धं पदं किं ननु प्रकाशम् । - वही २५

सम्बन्धाननुत्पातो न स्वादननुमानता ॥

अथ च,

अनुमितिपदव्यपित्त्वादिदिहापुनर्विहीतसम्बन्धमेव प्रत्यायकमिति ।

- न्यायरत्नाकर

३. प्रतिविम्बैकान्तो विषयं बाधुर्वाच्यं वर्णनी ।

बाधुः पुतादि बुध्यन्ते न बाहाननुमानता ॥ - श्लोक० शब्द० २६

(अन्ते पुच्छ पर केवलं पादटिप्पणा)

(V) सांख्यों के अनुसार शब्द का अनुमान से पार्थक्य है क्योंकि शब्द में 'एकदा अनेकविधयवोचकत्व' है किन्तु अनुमान में नहीं है। कुमारिल यह तर्क भी नहीं मानते क्योंकि तद्भवेतु स्थं हेत्वाभास में भी यह 'एकदा अनेकविधयवोचकत्व' होता है। और, किञ्च शब्द में 'एकदा अनेकविधयवोचकत्व' नहीं होता उसे अनुमान से किस प्रकार पृथक् किया जाएगा? हाथ ही एक शब्द में अनेकार्थ-बोधकत्व मानना भी व्यवहार्य है क्योंकि एक बार उच्चरित शब्द का तात्पर्य एक ही अर्थ में होता है। वहाँ कहीं तात्पर्य का निर्णय न होने के कारण किसी एक अर्थ का निश्चय न होने पर अनेकार्थविधायक ज्ञान होता है, वह संशयस्प ही होता है, यह संशयज्ञान अनेकविध अनुमान में भी होता है।

(VI) सांखाचार्यों का अन्तर्गत पार्थक्य साधक तर्क है कि अनुमान में दृष्टान्त का अभिधान आवश्यक होता है जबकि शब्द में यह आवश्यक नहीं होता है। कुमारिल इस तर्क को भी ख़ोच-बतलाते हुए कहते हैं कि दृष्टान्ताभिव्यक्ति अनुमान में भी

प्रत्यक्षता तदाप्यत्र तदान्वेष्यविधारिता ।

यत्र वादादि विम्वेन मतानामनुमीयते ॥ - श्लोक० शब्द० २८

आचार्य पार्थसारथिभिन्न दर्पण में प्रतिविम्ब ज्ञान को प्रत्यक्ष न मानकर अनुमित्वात्मक मानते हैं ।

१. एकदाक्याह लुञ्जोक्तान्नाप्यनेकस्य तत्तज्ज्ञानम् । - श्लोक० शब्द० २९

स्याह पिरुद्धाविरुद्धस्य बोधादेतस्य निम्नता ॥

किञ्च नस्यापि हि तादृश्यं दृष्टं हेतुविरुद्ध बोः । - वही ३०

विरोधान्मानुमानं केह स्यादमान्यतापि ते ॥

यत्र कैलाषीता वाक्ये तत्र स्यादनुमानता । - श्लोक० शब्द० ३१

लुञ्जुच्चरिते वास्मिन् विम्वेकेन पुरश्चले ॥

यस्त्वन्विर्गारितापामनैकप्रतिनोद्वयः ।

त किञ्च नैऽप्यनुगृहे दृष्टस्तत्त्वान्वेतेन विम्वे ॥

- श्लोक० शब्द० ३२

व्यभिचारित होता है क्योंकि किन हेतुओं से साध्य की व्याप्ति निरन्तर गृहीत हो चुकी रहती है वहाँ दृष्टान्त का अभिधान आवश्यक नहीं होता है ।

इस प्रकार कुमारिल सांख्यों द्वारा शब्द के पार्थक्य साधक तर्कों में त्रुटियाँ बिताते हुए प्रदर्शित करते हैं कि ये तर्क सरलतया कुतर्क सिद्ध किये जा सकते हैं । कुमारिल को शब्द प्रमाण का पार्थक्य तो क्मीष्ट है किन्तु सांख्य की स्वतोव्याघाती युक्तियों ग्राह्य नहीं है । पूर्वोक्त विवरण स्पष्ट करता है कि ये युक्तियाँ शब्द प्रमाण के पार्थक्य का सुष्ठु प्रतिपादन नहीं कर पाती क्योंकि दूसरों (बौद्धादि) द्वारा अनुमानामेद की सिद्धि में उपस्थित किए गए हेतुओं का भी सांख्याचार्यगण उचित सन्देह नहीं कर पाए हैं ।

१. दृष्टान्तानामिधानं न प्रमादो व्यभिचारितम् । श्लोक० शब्द० ३
प्रसिद्धत्वादि तत्रापि न दृष्टान्तो निवीयते ॥

२. चरौका हेतवश्चान्न नामेकस्य विचारिताः । - वही ३५

(स) ५. ४ शब्द का स्वरूप : नित्य या अनित्य

विविध दार्शनिक शब्द के स्वभाव के सम्बन्ध में मतभेद रहते हैं । न्याय-वेदेषिक, सांख्य-योग, बौद्ध-वेद — ये सभी दार्शनिक शब्द को अनित्य मानते हैं जबकि वेदान्त, दीर्घांश तथा वेद्याकरण शब्द को नित्य मानते हैं । न्यायसूत्रकार महर्षि जदाप्रदा ने शब्द को अनित्य सिद्ध करके शब्द की कार्यता का समर्थन किया है । अद्वैत वेदान्ती तथा श्लोकाचार्यशङ्कर शब्द के नित्यत्व का समर्थन करते हैं ।

शब्द के नित्यत्व के सम्बन्ध में विस्तृत विवेचना वेदान्तपरिभाषाकार ने नहीं की है । सम्भवतः व्यवहार में पाटुनय का अनुसरण करने के कारण शब्द के नित्यत्व की विवेचना अभीष्ट न रही हो । अद्वैत वेदान्ती मगवान श्री शङ्कराचार्य वृष्णिकार उपपद्ये के मत से सहमत होकर प्रतिपादित करते हैं कि अक्षर ही उच्यते । ये अक्षर नष्ट नहीं होते क्योंकि प्रत्येक बार जब उन्हें नये सिरे से प्रकट किया जाता है तो 'ये वही अक्षर हैं' — इस प्रकार उनको पहचान लिया जाता है । शब्द संस्था में अनेक होने के कारण वाति अक्षरा आकृति का बोध कराते हैं, व्यक्तिबोध का नहीं । उत्पत्ति तथा विनाश व्यक्तिबोध का ही होता है, नहीं अक्षरा वातियों का नहीं । शब्दों तथा उनके अति वातियों का बोध होता है उन वातियों के नश्य होने वाले सम्बन्ध को नित्य कहा गया है । शङ्कराचार्य के मत का अनुसरण करते हुए अन्य सभी वेदान्ती भी शब्द के नित्यत्व का ही प्रतिपादन करते हैं ।

दीर्घांश विद्वान् भी शब्द के नित्यत्ववाद के ही समर्थक हैं । उनके अनुसार शब्द उत्पन्न नहीं होता प्रत्युत अविच्छेद होता है । प्रयत्न, स्थानादि द्वारा शब्द की अभिव्यक्ति होती है । 'शब्दं करोति' आदि प्रयोगों में 'करोति' का व्यपदेश केवल प्रयोग के लिए होता है उससे सिद्ध स्वरूप शब्द की कार्यता सिद्ध नहीं होती ।

१. 'वर्णा एव तु शब्दः' इति मगवानुपपद्येः । ननुत्पन्नप्रवर्णसिद्धिर्वा वर्णानिनिर्मुक्तम्; तन्न, त एवेतिप्रत्यभिज्ञानात् । - ब्र० सू० शा० भा० १।३।८।२८

२. 'शब्दं कृतं, ना काशीरिति व्यपहृतिरः प्रमुच्यते । 'व्यपहृत्य नित्यः शब्दः 'शब्दप्रवर्णं कृत' इति पविष्यति ।

विरस्यायी शब्द पदम के संयोग, विभाग द्वारा विभिन्न देशों में अभिव्यक्त हो जाता है । इसलिए यह अनुमान करना कि शब्द से शब्दान्तर की उत्पत्ति होती है — अनुपयुक्त है । जिस वस्तु में विकार होता है वह वस्तु अनित्य होती है । चूँकि शब्द में कोई विकार नहीं होता है अतएव इसकी अनित्यता का कोई प्रश्न ही नहीं उठता है । 'वध्यत्र' आदि प्रयोगों में हकार के स्थान पर यकार याव उस प्रकार का विकार नहीं है जैसे पाँच का विकार षष्ठी होता है, किन्तु प्रयत्न एवं स्थान साम्य के कारण यह विकार दृष्टिगत होता है । किन्तु, यदि सादृश्य दर्शन मात्र के कारण विकार मान लिया जाय तब तो नेकशब्दपुष्प का विकार हो जाएगा । शब्द के भौतिक स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं होता है । सामग्री में वृद्धि अथवा कल्पता के कारण ही शब्द की अभिव्यक्ति में परिवर्तन होता है । अतः शब्द की नित्यता तथा अपरिवर्तनीयता अबाधित है ।

५.४.२ शब्दाभिव्यक्तिवाद—

संक्षोभाधिकार ने शब्द की नित्यता का प्रतिपादन करते हुए शब्द की कार्यता का निषेध किया है । यदि शब्द को अनित्य माना जाय तो शब्द से अक्षर की उत्पत्ति न हो सकेगी क्योंकि अक्षररचना तो स्थायी शब्द के द्वारा ही सम्भव है । शब्द को नश्वर मानने पर तो अक्षररचना के लिए आवश्यक शब्दार्थ सम्बन्ध का ग्रहण सम्भव नहीं होगा । इसलिए शब्द को कार्य नहीं माना जा सकता है । शब्द वस्तुतः अभिव्यक्त होता है । शब्द नित्य तथा विमु होता है, उपलब्धि के अवसर पर शब्द की वायु द्वारा अभिव्यक्ति होती है । शब्द के नित्य होने पर भी इसकी सदैव प्रतीति नहीं होती है — इसका कारण यह है कि शब्द की अभिव्यक्ति सदैव वायु-संयोग पर निर्भर होती है । शब्द को कार्य मानने वाले सभी दार्शनिकों के मत का खण्डन कुमारिक ने किया है । वार्तिककार तथा अन्य नीमांसक संस्कार पंथा को स्वीकार करते हैं । मोक्षेन्द्रिय का संस्कार होता है । मोक्षेन्द्रिय किसी विशेष

१. यदिप्रियते त्वनित्यम् । हकारसाधुर्यं च ककारस्वोपलभ्यते, तेनापि तयोः प्रकृतिविकारमावोक्तव्यते ।

वायु के उपघात रूप संस्कार से संस्कृत होकर विशेष शब्दों का ग्रहण करती है।
 किस प्रकार घट के साथ वायु-ध्वज से उपयुक्त सम्बन्ध के द्वारा दीर्घ वायु-ध्वज
 प्रत्यक्ष योग्य घटादि का व्यञ्जक होता है, उसी प्रकार ध्वनि भी शब्द से शब्द-
 ग्रहण के उपयुक्त संस्कार का उत्पादक होने से शब्द का व्यञ्जक है। शब्द की
 अभिव्यक्ति सर्वदा वायु के संयोग, विभाज पर ही निर्भर है। संयोग, विभाज द्वारा
 शब्द की अभिव्यक्ति को एक दृष्टान्त द्वारा समझा जा सकता है - किस प्रकार
 से गन्ध केवल पृथ्वी में उपलब्ध होती है तथा प्राणोन्मिष से मुहीत होती है किन्तु
 विभिन्न व्यक्तियों के परिप्रेक्ष्य में गन्ध की अभिव्यक्ति कभी अग्नि के सम्पर्क से, कभी
 सूर्य की किरणों के सम्पर्क से तथा कभी जल के सम्पर्क से होती है। इसी प्रकार शब्द
 की उपलब्धि में भी व्यञ्जक-व्यङ्ग्यभाव है। शब्द का संस्कार केवल पञ्चापयोग्य
 ही नहीं है, यह संस्कार कई योग्यताओं के सम्मिश्रण से बनता है तथा प्रत्येक
 योग्यता एक विशिष्ट वर्ण की अभिव्यक्ति में समर्थ होती है। ध्वनि शब्द की
 अभिव्यक्ति है। शब्द के वर्णमयत्व तथा निरवयवत्व के कारण तीव्रत्व मन्दत्व आदि
 शब्द में रहते हुए प्रतीत होने वाले वर्म वर्णध्वनि के ही वर्म हैं।

५. ४. २ शब्दकार्यतावादी पूर्वपक्षी मतों का सङ्ग्रह—

न्याय-वैशेषिक मत —

संयोग वा विभाज से उत्पन्न हुआ शब्द सभी विज्ञानों
 में कदाचित्काल न्याय से तथा नियत व दौर्गतिक विज्ञानों में बीबीतारु न्याय से
 स्वतन्त्रतावादी शब्दान्तर को उत्पन्न करता है। तत्परवाह इस शब्दान्तर द्वारा
 अन्य शब्दान्तरों की उत्पत्ति होती है। इन शब्दान्तरों में से कोई कणावच्छिन्न
 आकाश में पहुँचकर उसमें समेत होता हुआ कणावच्छिन्न द्वारा समान्य अभिव्यक्ति से
 मुहीत होता है। बीबीतारु शब्दान्तरों के अन्य की कल्पना को हास्यास्पद कहते
 हैं। कुमारिल का कथन है कि ज्ञानसन्तान की गति की शब्दसन्तान की भी
 कल्पना नहीं की जा सकती। बीबीतारु की गति शब्दसन्तान की भी बात कही

१. क्या घटादिदिशिदिशिक शब्द होते।

कदाचित्काल न्यायः स्वाच्छोर्ध्वस्तुः ॥ - श्लोक० ३०० ४२,

वापि न,

विश्व

हेतु दृष्टव्य बापिक ५१-५२

(शब्दानित्यताधिकारण)

२. श्लोकवाक्य के निरासम्भवाद में ज्ञानसन्तान का निरास किया गया है।

नयी है यह भी उचित नहीं है क्योंकि बीज (तरङ्ग) वेग तथा क्रिया से युक्त है अतः क्रिया की स्थितिपर्यन्त बीजियों की उत्पत्ति हो सकती है किन्तु शब्द में वेग एवं क्रिया का अभाव होने से एक शब्द से दूसरे शब्द की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती है । यदि एक शब्द से शब्दान्तर की उत्पत्ति हो तो बीजों से उसका प्रतिरोध न हो सकेगा क्योंकि अमूर्त वस्तु का प्रतिरोध मध्यस्थित मूर्त वस्तु से नहीं होता है । इस शब्द सन्तान में कुह्यादि भी व्यवधान नहीं कर सके क्योंकि आकाश तो सर्वगत है तथा कुह्यादि सर्वगत आकाश के मध्य स्थित है । शब्द से स्वसमानवातीय शब्दान्तर उत्पन्न होने पर शब्द में तीव्र तथा मन्द विभाग नहीं होना चाहिए । यदि कहा जाय कि शब्द से शब्द की उत्पत्ति के बिना शब्द का अणु नहीं हो सकता है तो यह कहना असङ्गत है क्योंकि शब्द से शब्द की उत्पत्ति माने बिना भी शब्द अणु की मौलिकता है । शब्द से शब्दान्तर की उत्पत्ति में कोई प्रमाण भी नहीं है । किस प्रकार वैज्ञानिक मत में अन्तिम शब्द से जाने किसी दूसरे शब्द की उत्पत्ति नहीं होती है उसी प्रकार अन्तिम शब्द से विन्न मध्यवर्ती शब्द किं वा आव शब्द इन सभी से भी शब्द की उत्पत्ति नहीं होती है क्योंकि सभी शब्द समान हैं । संयोग-विभाग शब्द के अंक नहीं होते अतएव शब्द की उत्पत्ति कदापि नहीं स्वीकार की जा सकती है ।

१. ज्ञानसन्तानवन्धैर्वा सन्तानो नावकल्पते ।

वेगवत्क्रियत्वाभ्यां तरङ्ग नाभां तु युज्यते ॥

- श्लोक० सू० नि० सू० १५

२. आरब्धप्रतिबन्धो ह्य न च कुह्यादिभिर्नित ॥ -श्लोक० सू० नि० सू० १६

न ह्यमूर्तस्य सङ्भावो मूर्तमध्ये विहन्यते । - वही ११ - १७

न च कुह्यादिभिर्ध्वनि नाशयते सर्वंऽपि वा ॥

न तिरौधीयते तस्मात् कुह्यमध्येऽपि तद् बुधम् । - वही १८ की प्रथम पंक्ति

३. शब्दं नाशयते शब्दः शब्दत्वादन्त्यशब्दमसृ ॥

- श्लोक० सू० नि० १७

सांख्य-मत :—

सांख्याचार्यों का मत है कि बुद्धि भोजेन्द्रिय प्रणादिका द्वारा हव्योत्पत्ति
 देश तक पहुँचती है तथा हव्याकाराकारित होकर हव्यार्थसम्बन्ध के द्वारा तथ्य को
 प्रस्तुत करती है । कुमारिल ने सांख्य के इस मत का भी सख्खन प्रस्तुत किया है । इस
 पक्ष में भोज की (१) वृत्ति तथा (२) उस वृत्ति का गमन— इन दो प्रत्यक्ष विलम्ब
 बातों की कल्पना करनी पड़ती है । विषय के हन्धिय से दूर रहने पर विषयाकार
 में परिणति सम्भव ही नहीं है । विभुत्वसूक्तसम्बन्ध से हन्धियों की विषयाकार
 परिणति मानकर भी काम नहीं चलाया जा सकता क्योंकि विषयों के साथ हन्धियों
 का विभुत्वसूक्तसम्बन्ध हन्धियों से न देखने योग्य अत्यन्त दूरस्थ विषयों के साथ भी
 है । अतः यह कहना कि अहङ्कार विभु है तथा अहङ्कारमयी हन्धियाँ भी विभु हैं,
 विभु होने के कारण विषयों के साथ सदैव सम्बद्ध रहती हैं, उचित नहीं है । भोज
 की विषयाकारपरिणतिक्रिया वृत्ति भुँक अमूर्त है अतः मुख्य प्रकृति उसका प्रतिरोध
 नहीं कर सकते । इस प्रकार व्यवहित हव्य के प्रत्यक्ष की आपत्ति होगी । किन्तु,
 कितनी दूर के विषय के रूप में हन्धियों की परिणतिस्वरूप वृत्ति उत्पन्न हो इसकी
 कोई 'हयदा' नहीं की जा सकती है । अतः अतिदूर के हव्य भक्षण की भी आपत्ति
 होगी । न तो यह कहा जा सकता है कि 'अनुवाते' के द्वारा भोज अथवा भोज
 की वृत्ति विषयवेष्ट में जा सकती है क्योंकि तब तो 'प्रतिपाते' से विक्षिप्ता होकर

१. भोजानमने पदो न तन्न वृत्तिश्च न चकृति ।

तदनुष्ठानं तस्य दूरस्थेन न चिक्रिया ।

प्राप्तिः सर्वतत्त्वाभ्येतु सुखा दुरन्तेष्वपि ॥

- श्लोक ० सू० नि० अ० ११३-११४

२. अनुतां भोजवृत्तिश्च न भुतेन विहन्वते ॥ - श्लोक० सू० नि० अ० ११६

तत्र व्यवहितः हव्यः किमर्थं नोपलभ्यते ।

भोजस्य चिक्रियार्था न मेवचाया नियामकम् ॥

- श्लोक० सू० नि० अ० ११७

वृत्तियों शब्ददेश से दूर की जायेंगी । इस प्रकार कुमारिल ने सांख्य मत को भी दूषित बतलाया है ।

बौद्ध मत —

बौद्ध विद्वान विषय के साथ वास्तविक सम्बन्ध के बिना ही इन्द्रियों से विषयों का ग्रहण मानते हैं । अणु किया जाने वाला शब्द अणोन्द्रिय से सम्बद्ध नहीं होता है प्रत्युत अप्राप्त ही शब्द अणोन्द्रिय की विशेषशक्ति से गृहीत होता है । किन्तु यह मानना प्रताप है क्योंकि जब ग्रहणयोग्य शब्द के समान ही ग्रहणयोग्य दूरस्थ तथा व्यवस्थित शब्दों के साथ भोज का सम्बन्ध समान है तो दूरस्थ एवं व्यवस्थित शब्दों का ग्रहण भी स्वीकार करना होगा । इसके अतिरिक्त, सभी शब्दों का युगपद्ग्रहण का प्रसङ्ग भी उपस्थित हो जाएगा । शब्द में जो तीव्रत्व एवं मन्दत्व का स्वाभाविक भेद उपलब्ध होता है वह भी अनुपपन्न हो जाएगा । इसी कारण, कुमारिल को बौद्धों का मत भी अनीष्ट नहीं है ।

५. ४. ३ भीमासकों के मत से शब्द की नित्यता प्रतिपादक सिद्धान्त—

सूत्रकार महर्षि वैमिनि पर मान्य छिन्नते हुए शबर ने शब्द की नित्यता को विशदतया प्रतिपादित किया है । उन्होंने सभी कृषिपत्नी सिद्धान्तों की भी

१. वानुवातादिमिस्तस्य वृक्षेण प्रेरणं भवेत् । - स्तोत्र० सू० नि० सं० ११८
अनुवातं विहन्वेत् प्रतिवातं च सा वृक्षे ॥

तद्गतं वानुवातत्वं स्यान्न शब्दगतं तदा । - वही ११९

२. वेवां त्वप्राप्त स्वायं शब्दः भोजेण गृह्यते । - वही १२०

तेजानप्राप्तितुल्यत्वं दूरव्यवस्थितादिषु ॥

तत्र दूरस्थीयस्फुरणानुद्वेगे समे ।

स्वातां न च कुत्रो नापि तीक्ष्णमन्दादिबन्धवः ॥ - वही १२१

विवेचना की है । उन्होंने शब्द को नित्य तथा अनुत्पन्न सिद्ध किया है । वस्तुतः शब्द नित्य ही होता है क्योंकि इसका उच्चारण दूसरों के लिए होता है । यदि शब्द उच्चारित होने के साथ ही नष्ट हो जाय तो एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति को अर्थ का बोध नहीं करा सकेगा । वार्तिककार ने शब्द की नित्यता प्रतिपादित करते हुए पूर्ववर्ती सभी मतों का परिहार किया है । प्रत्यभिज्ञा के आधार पर भी शब्द की एकता (अनित्यता) ही सिद्ध होती है । तार्किकगण गकारादि की युगपद उपलब्धि का व्यक्ति-भेद से समर्थन करते हैं अर्थात् वेदवच के द्वारा श्रुत गकार व्यक्ति से भिन्न दूसरी गकार व्यक्ति ही यदवच को सुनाई देती है, एक ही शब्द सर्वत्र सुनाई नहीं पड़ता । शब्द व्यक्तियों को तार्किकों ने विनाशही माना है । 'स स्वायं गकारः' यह प्रत्यभिज्ञा वातिनिवन्धित हो जाती है । अर्थात् जो 'तदेवेदमोषधम्' -- इसका अर्थ 'तत्त्वातीयमिदमोषधम्' -- इस प्रकार होता है उसी प्रकार 'स स्वायं गकारः' का अर्थ 'तत्त्वातीयोऽयं गकारः' - यही होता है, अतः प्रत्यभिज्ञा के आधार पर शब्द व्यक्तियों का भेद सिद्ध नहीं किया जा सकता है । बाट्ट मत में तार्किकों का यह मत अशुभ है क्योंकि जिस प्रत्यभिज्ञा का किसी तथ्य प्रमाण से विरोध होता है, उसी के द्वारा व्यक्तिगत स्वत्व की सिद्धि न होकर वाति निवन्धन व्यवहार माना जाता है अन्यथा अन्य वाति-निवन्धन प्रत्यभिज्ञा की कल्पना करने पर 'सोऽयं इत्यादि स्थलों पर भी व्यक्तिगत स्वत्व की सिद्धि न हो सकेगी । 'सोऽयं गकारः' इस प्रत्यभिज्ञा का कोई वाचक प्रमाण भी उपलब्ध नहीं होता अतः उसके द्वारा शब्द की एकता ही सिद्ध होती है । श्लोकावर्ति में भी यही वाक्य दृष्टिगत होता है ।

१. मेमिनि सूत्र १।१।६-१७

२. नित्यस्तु क्वाद् वस्तुन्य वदार्थत्वात् । मे० सू० १। १। १८

३. नैयायिकाः पुनरेकमेव युगपदुक्तत्वं व्यक्तिभेदेन समर्थयन्ति । व्यक्तीनां च विनाशित्वमप्युक्तमिति । स स्वायं गकार इति प्रत्यभिज्ञानस्य तु वाति-
नोपरत्वनपि कल्पयन्ति । तत्त्वायुक्तम्, इत्यत्र हि प्रत्यभिज्ञानस्य कथितप्रमाण-
विरोधेन व्यक्तिनस्यैकत्वं नोपरीक्ष्युमशक्यम्, तस्यैव वात्वात्मनैकनोपरत्वनकल्पनं
युक्तम् । अन्यथा अन्ये वाति वात्वात्मना प्रत्यभिज्ञानकल्पने सोऽयं वेदवच इत्या-
द्यापि तत्वात्त्वप्रसङ्गात् । न वाच्य वाचकप्रमाणं किं-चिदुक्तमिति ।

- भा० मे०, पृ० २०

‘सोऽयं गकारः’ इस प्रत्यभिज्ञान से यह सम्झा जा सकता है कि वर्तमान काल में इस उपलब्धि से पूर्व भी वह अवश्य था क्योंकि पूर्वकाल में सचा के बिना यह प्रत्यभिज्ञा उत्पन्न ही नहीं हो सकती । इसके अतिरिक्त, गौ शब्द का उच्चारण होते ही सभी गौओं का एक ही साथ बोध हो जाता है । इस प्रकार सभी व व्यक्तियों में एक ही समय में ज्ञान होने के कारण शब्द नित्य है । किसी दूरी पर आश्रित न होने के कारण भी शब्द नित्य है । शब्द का घट के समान कोई उपादान कारण नहीं मिलता जिसके बिनाह से यह बोध हो कि शब्द नष्ट हो जाएगा । जिस प्रकार बाँसू आदि शास्त्रों से कट जाने पर कच्चा पुराना पड़ जाने पर शस्त्रों से यह पुरानेपन से पटादि द्रव्यों का विनाश ज्ञात होता है, शब्द के विनाश के लिए वेसा कोई कारण उपलब्ध नहीं होता है । पूर्वपक्षी का यह कहना भी अनुचित है कि शब्द का कारण वायु है क्योंकि यदि शब्द वायु से उत्पन्न था वायु के रूप में होता तो यह वायु का ही कोई विशेष रूप होता । परन्तु, जिस प्रकार घट में तन्तु के रूप में अवयव-वर्तन होता है उस प्रकार शब्दों में वायु के अवयवों की विद्यमानता अप्राप्त होती है । शब्द यदि वायुबन्ध होता तो स्वर्णोन्मिद्र्य से ही शब्द का प्रत्यक्ष ज्ञान होता किन्तु शब्द के भीतर वर्तमान किसी प्रकार के वायवीय अवयवों का स्पर्श नहीं होता है । इस प्रकार उच्चारण शब्द का अभिव्यक्त ही

१. शब्दोऽपि प्रत्यभिज्ञानात् प्रागस्त्यवगम्यते ।

- श्लोक० शब्द० ३३

२. सर्वत्र योगवात् । वे० सू० १।१।१६-२०

३. जनेषात्मात् । वे० सू० १।१।२१

अपि च,

यथा कृत्रादिभिर्बोधाज्जवा वा घटाद्यवः ।

नह्यवन्तीत्यवगम्यन्ते तेषां शब्दे स्ति कारणम् ॥

- श्लोक० श० नि० अ० ४४३

४. प्रत्यानावाच्च योगस्य । वे० सू० १।१।२२

अपि च,

शब्द यथा योद्गुणिको निश्चितः

स्वाङ्गं वायवीयस्य स स्व मार्गः ।

सम्पादनिर्गतरितवेनुमार्गः

श्लोक० श० नि० अ०

सर्वत्र साक्षाद्भवतीति नित्यः ॥ --(वही ४४४)

है, उत्पादक नहीं। शब्द निरपेक्ष होता है अतः उससे कोई अवयव उत्पन्न नहीं हो सकता है। शब्द की सत्ता सभी देशों में है जिसका ज्ञान अपरोक्षतया होता रहता है। अतः शब्द को आकाश की भाँति व्यापक तथा नित्य मानना चाहिए।

स्पष्ट है कि नीमांतकों में शब्द की नित्यता को सिद्ध किया है। उपलब्धिकाठ में वायु संस्कृत अण्णापच्छिन्नाकाश में शब्द की अभिव्यक्ति होती है। किंच, वेद वाक्य नित्य हैं तथा इन वेद वाक्यों का अर्थ अक्षुण्ण नही होता - इस छिन्न-न दर्शन से छिन्नी शब्द की नित्यता का अनुमान किया जा सकता है।

पूर्वोक्त विवेक स्पष्ट करता है कि इहोक्कारिणकार को शब्द का नित्यत्व ही अभीष्ट है। शब्द सदैव अभिव्यक्त ही होता है, कार्य नहीं। अने सिद्धान्त की पूर्णता हेतु उन्होंने पूर्वोक्त मताँ का विश्लेषण सफ़ल किया है। नैयायिक शब्द की नित्यता को मानने में किसी भी प्रकार सक्षम नहीं हैं - इसी परम्परा का अनुसरण करते हुए आगे चलकर अन्तर्गत ने शब्द की नित्यता का सफ़ल किया; किन्तु, कुमारिष्ठ द्वारा शब्द की नित्यता प्रतिपादक तर्कों का स्वाभि-मतानुसार यह भी समुचित सफ़ल नहीं कर पाए हैं। पर्याप्त पर्यालोचन के बाद कुमारिष्ठ तथा वेदान्तियों को अभीष्ट शब्द की नित्यता प्रतिपादक सिद्धान्त^१ अक्षुण्ण नही प्रतीत होता है।

(ग) ५.५ शब्द और अर्थ का सम्बन्ध

वेदान्तपरिभाषा में शब्दार्थसम्बन्ध को लेकर मुख्य विवेक उपस्तुत है किन्तु श्लोकार्थिक में शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध को लेकर सम्यक् विवेचना प्रस्तुत की गई है। वार्त्तिककार तथा अन्य मीमांसकों का मत है कि शब्द एक निश्चित अर्थ को दूसरों तक पहुँचाने के लिए उच्चारित किया जाता है। यदि शब्द को सांणिक मान लिया जाय तो यह अर्थग्रह कराने के पूर्व ही विनष्ट हो जाएगा। अतः अर्थग्रह की सम्यक् उपपत्ति के लिए शब्द को नित्य मानना ही पड़ेगा। कोई भी शब्द उच्चारित होने पर सभी व्यक्तियों का युगपद् बोध कराता है, अतः पद का अर्थ आकृति होता है। सभी व्यक्तियों का युगपद् बोध कराने के कारण भी शब्द नित्य है।

शब्द का प्रयोग अर्थ प्रत्यापकता के हेतु से किया जाता है। सभी शब्द अपने नियत अर्थों का बोध कराते हैं अतः शब्द और अर्थ के मध्य किसी न किसी संबंध की कल्पना सभी वाङ्मयिकोंवादी वाङ्मयिक करते हैं। शब्द तथा अर्थ के मध्य संयोग या सम्बाध सम्बन्ध की कल्पना नहीं की जा सकती है। शब्द तथा अर्थ के मध्य बीच तथा अङ्कुर में वर्तमान कार्य-कारण सम्बन्ध, तन्तुवाय तथा घट के मध्य वर्तमान निमित्त-निमित्त सम्बन्ध या कुण्डल और घेर के मध्य आन्वयान्वयिभाव सम्बन्ध भी नहीं माना जा सकता। शब्द और अर्थ दोनों को नित्य मानने के कारण इनके मध्य कार्य-कारण या नित्य-निमित्त सम्बन्ध भी नहीं हो सकता। शब्द का आत्म आकाश है, अर्थ का पृथिवी आदि, निम्नात्म्य होने के कारण इनके बीच आन्वयान्वयिभाव सम्बन्ध भी नहीं है। इसीलिए शब्द तथा अर्थ के मध्य मीमांसक स्वाभाविक रूप-----

१. नित्यस्तु स्यादर्थस्य परार्थत्वात् । अ० सू० १।१। ६
२. यदि संश्लेषकसार्थं सम्बन्धमभिप्रेत्योच्यते । कार्यकारणानिमित्तोपपत्ति-
कामान्वयिभावस्य सम्बन्धः शब्दस्यानुपपन्ना एवेति ।

तथा नित्य वाक्य-वाच्य सम्बन्ध की सजा स्वीकार करते हैं। शब्द तथा अर्थ का सम्बन्ध अनादि तथा नित्य है। शब्द में अर्थप्रकाशन की स्वाभाविक शक्ति होती है। शब्द का उच्चारण करते ही श्रोता में शक्ति के द्वारा शब्द अपना अर्थ प्रकाशित कर देता है।

मीमांसकों की मूर्ति बेंयाकरणाँ ने भी यह तथा यदार्थ की समस्या पर विस्तृत विचार किया है। बेंयाकरणाँ में मनुस्मृति ने शब्दार्थ-सम्बन्ध के विषय में अनेकता होते हुए भी एकता के सिद्धान्त को मान्यता दी है। वे अर्थ को शब्द से भिन्न भी मानते हैं तथा अभिन्न भी। जो अर्थ जिस शब्द से भिन्नाभिन्नात्मक होता है, वही उस शब्द से बोधित होता है। अब अर्थों तथा शब्दों के मध्य तादात्म्य सम्बन्ध के अभाव होने के कारण सब शब्द सब अर्थों के बोधक नहीं हो सकते। तात्पर्य यह है कि सब अर्थ सब शब्दों से भिन्नाभिन्नात्मक नहीं हो सकते अतः सब शब्दों से सब अर्थों का बोध नहीं होता। बेंयाकरणाँ में अर्थप्रत्यय का साधारण अर्थ वेदान्त को अभिमत कार्यकारणसिद्धान्त विरोधाद को माना है। वाचककार को बेंयाकरणाँ को अभिप्रेत तादात्म्य सम्बन्ध मान्य नहीं है। शब्द तथा अर्थ की अलग-अलग उपलब्धि होने के कारण उनके मध्य कभी भी किसी प्रकार का एकत्व नहीं स्वीकार किया जा सकता है। इसीलिए मीमांसक शब्द तथा अर्थ के मध्य स्वाभाविक तथा नित्य वाक्य-वाक्यभाव सम्बन्ध की सजा को स्वीकार करते हैं।

शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध की नित्यता का प्रतिपादन सर्वप्रथम महर्षि वेमिनि ने किया। वेमिनि विहिंस्र शब्द के उच्चारण (उपदेश) को ही अर्थ को जानने का साधन मानते हैं क्योंकि अनुकूल्य यदार्थ के विषय में उपदेश कभी असत्य नहीं हो सकता। शब्द का अर्थ के साथ सम्बन्ध होना स्वाभाविक या

अपीत-धेय है । इस सम्बन्ध को विविद्ध नहीं किया जा सकता है । इसीलिए धर्म के ज्ञान का मापन केवल वेदिक विधि है । परोक्ष विषयों के ज्ञान के लिए यह सर्वोत्कृष्ट साधन है क्योंकि यह कभी मिथ्या या विपरीत नहीं होता है । अतः श्रुत्यन्वय ज्ञान के समर्थन हेतु किसी अन्य ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती है । श्रुत्यार्थ-सम्बन्ध को यदि अन्य प्रमाणों पर आश्रित माना जाय तो परोक्ष विषयों के ज्ञान में इसकी प्रामाणिकता सन्देह्य होगी । इस सम्बन्ध के नित्य, स्वयंसिद्ध तथा स्वतन्त्र होने के कारण ही वेद के श्रुतों से प्राप्त ज्ञान का कभी विपर्यय नहीं होता ।

नैयायिकगण श्रुत्यार्थसम्बन्ध को पुरुषकृत सङ्केतरूप मानते हैं, अतः उनके मत से यह सम्बन्ध नित्य है । वार्तिककार इस मत का सण्डन करते हुए कहते हैं कि यदि श्रुत्यार्थसम्बन्ध को अपीत-धेय माना जाय तो इस प्रसङ्ग में तीन विकल्प हो सकते हैं — (१) सङ्केत रूप यह 'समय' क्या प्रत्येक पुरुष में लग्न-लग्न है, (II) या प्रत्येक पुरुष के प्रत्येक उच्चारण में लग्न लग्न है, (III) या सृष्टि के आदि में ही किसी 'पुरुष' के द्वारा इस सङ्केतस्वरूप 'समय' का निर्माण हुआ । ये सभी विकल्प अनुपपन्न हैं । यदि सभी पुरुषों में एक ही सङ्केत को स्वीकार किया जाय तो उसकी 'कृतकता' नहीं रहेगी क्योंकि बहुत से पुरुषों द्वारा किसी एक सङ्केत का निर्माण सम्भव नहीं है । प्रत्येक पुरुष में प्रत्येक शब्द को भी स्वीकार नहीं किया जा सकता है क्योंकि वही एक शब्द से विन्न पुरुषों में विभिन्न विषयक ही बोध होने । किन्तु, यह अमानुषविरुद्ध है क्योंकि एक ही घट शब्द से अनेक पुरुषों को एक घट विषयक समान बोध ही होता है । किन्तु, प्रतिपुरुष के अनुसार प्रतिशब्द को विन्न-विन्न मानने पर यह दोष भी होना कि प्रत्येक सम्बन्ध में एक शब्द की अभिवाहिक की कल्पना करनी पड़ेगी, जिससे सभी

१. समयः प्रतिमर्त्यं वा प्रत्युच्चारणमेव वा ।

प्रियते जादादौ वा सकृदेकेन केनचित् ।।

प्रत्येकं वापि सम्बन्धो विपरीतोऽथ वा भवेत् ।

- श्लोक० सम्बन्धमाशेषपरिवार १३-१४ की प्रथम पंक्ति

शब्दों को अनेकार्थक मानना पड़ेगा । इसमें एक दोष और भी है कि जिस किसी व्यक्ति ने किसी एक शब्द का किसी एक अर्थ में सङ्केत किया है, उसी व्यक्ति को किसी व्यक्ति के द्वारा प्रयुक्त उसी शब्द से अर्थ की प्रतीति नहीं होनी, क्योंकि एक अर्थ की शब्द स्वरूप सम्बन्ध के ज्ञात रहने पर ज्ञातशक्तिक दूसरे शब्द से अर्थ की प्रतीति नहीं होती है ।

यहाँ पर पूर्वपक्षी का कहना है कि एक पुरुष दाग प्रयुक्त शब्द से उसी पुरुष के द्वारा किये गए सङ्केत के अनुसार अर्थ का ग्रहण दूसरे पुरुष को हो सकता है । वार्तिककार का उत्तर है कि ऐसा मानना ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर तो जिस किसी एक शब्द का अनेक पुरुषों ने अनेक अर्थों में सङ्केत किया है, उस शब्द से सङ्केतकर्तृओं से भिन्न किसी पुरुष को बोध न हो सकेगा । पूर्वपक्षी का पुनः मत है कि अनेक अर्थों में सङ्केतवाले पद से भी विकल्प से प्रकाणादि की सहायता से किसी एक अर्थ का बोध अन्य पुरुष को हो सकता है । कुमारिष्ठ पुनः इस मत का सम्यक् प्रस्तुत करते हैं क्योंकि जिस पुरुष को किसी 'मिह' वादि शब्दों में से किसी एक शब्द का सङ्केत आप्त आयोग ने कदा में किया है एवं ज्ञाप्य

१. एकत्वे कृतको न स्याद्, भिन्नहन्ते नैवधीयते ॥ ४४

भिन्नत्वे प्रतिसम्बन्ध शब्दः कल्प्यामिषा प्रति ।

- श्लोक० सम्बन्धादोपपत्तिहार

२. एकस्मिन् ज्ञातशब्दो वा नाम्येनार्थमतिवैतु ॥

वापि न,

- १४ की तृतीय तथा
१५ की प्रथम वक्ति ।
१५ की द्वितीय वक्ति

यस्य केनचिद् वचना सम्बन्धः कृतः स वक्तृन्तरप्रयुक्तान् शब्दादर्थं न प्रतिपद्येत, न ह्यन्यस्मिन् सम्बन्धे ज्ञातशब्दावन्वयाप्यज्ञातशक्तिकादर्थप्रतीतिः सम्भवतीति ।

- व्यावर्त्तनाकर, पृ० ४५५

३. क्व यो वक्ष्य पुंसः स्याद् स तेन प्रतिपद्यते ?

वक्ष्यामेतेन सम्बन्धः कृतस्तस्य कथं नयेत् ॥

- श्लोक० सू० वा० पृ० १६

म्लेच्छाणां ने उसी 'पितृ' शब्द का बहु-केत हाथी में किया है वहाँ म्लेच्छकृत बहु-केत का अत्यन्त बाध होता है । बाद में ताम्रकृत बहु-केत के अनुसार 'पितृ' शब्द में विकल्पतः कमो वृद्धा का तथा कमी-कमी हाथी का बोध होगा अतः यह विकल्पपदा भी उचित नहीं है । किन्तु, इस अनेकपुरुषकृत अनेक बहु-केतवाले पदों से लक्ष्मी बहु-केतितार्थों का (एक साथ ही) समुच्चय से भी बोध नहीं हो सकता है ।

शब्द तथा अर्थ के सम्बन्धों में किसी बात की सम्भावना नहीं है क्योंकि शब्दार्थसम्बन्ध अनेकार्थ (दयाकार) नहीं हो सकता है । अनेक वस्तुओं में ही बात की सचा सम्भावित है । अतः वार्तिककार का मत है कि शब्द तथा अर्थ में जो अर्थबोधक सम्बन्ध है, वह 'शक्ति' रूप है । 'शक्ति' विन्न प्रकारों की नहीं होती है, क्योंकि शक्ति की सचा तो उसके कार्यस्वरूप हेतु से ही जानी जा सकती है अर्थात् कार्यानुमेयशक्ति विविन्न नहीं हो सकती । तथापि प्रमाण द्वारा भी शक्ति की सचा जानी जाती है । अतः एक ही तथापि के द्वारा सिद्ध शक्ति में बहुत्व की कल्पना नहीं की जा सकती । यदि शब्द तथा अर्थ का सम्बन्ध उच्चारण से पूर्व में विद्यमान न रहे तो किसी को भी गो शब्द से गो रूप अर्थ का ज्ञान नहीं रहेगा ।

१. एकाध्यानां विकल्पयत्ने नैतरात्यन्तभावनात् ।

समुच्चयऽपि नैतर्था व्यवहारोऽनवगम्यते ॥ - श्लोकः २० आ० प० १७

२. तथाप्यसम्भवं सिद्धं न तु दयाकारसम्भवः ॥

शक्तिरेव हि सम्बन्धो मेदरथास्या न विद्यते ॥

वा हि कार्यानुमेयत्वात् तत्कमेवमुच्यते ॥

अन्यथानुपपत्त्या न शक्तिसङ्गभावकल्पनम् ।

न केकमेव सिद्धे वै बह्वीनां कल्पनेभ्यते ॥

- वही २० से २६ तक ।

३. सम्बन्धात्मानकाळे न गोशब्दादानुदीरिते ।

केचित् सम्बन्धमुक्तार्थं मुदयन्ते नामरे तथा ॥

तत्र सम्बन्धनास्तित्वे तर्थाऽर्थे नावधारयेत् ॥

- वही ३०-३१ प्रथम पंक्ति

पूर्वपक्षी का कथन है कि यदि गो शब्द के उच्चारण के पूर्वकाल में भी शब्द का अर्थ से सम्बन्ध रहता है तो व्युत्पन्न तथा अव्युत्पन्न भी पुरुषों को घट शब्द से घटस्वरूप अर्थ का ज्ञान क्यों नहीं होता ? वार्तिककार का उत्तर है कि यह आपत्ति भी अनुपपन्न है क्योंकि पूर्व से विद्यमान शब्दार्थ सम्बन्ध का ज्ञान कुछ लोगों को होता है, कुछ को नहीं होता है । इसलिए कुछ लोगों को घट शब्द से घटस्वरूप अर्थ का बोध होता है तथा कुछ लोगों को नहीं होता क्योंकि शब्दार्थसम्बन्ध ज्ञात होकर ही अर्थज्ञान का उत्पादक है, केवल अपनी अवस्थिति से अर्थज्ञान का उत्पादक नहीं है ।

शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध से अनभिज्ञ पुरुष को इस सम्बन्ध को जानने वाले पुरुषों द्वारा शाब्दबोध होता है । यह सम्बन्ध पूर्वनिर्धारित तथा पूर्व-प्रसिद्ध होता है । शब्द तथा अर्थ का यह सम्बन्ध अनादिसिद्ध है तथा सिद्ध वस्तु का कोई कारण नहीं होता है । सृष्टि के आदि में ही किसी पुरुष द्वारा शब्द का अर्थ के साथ छद्म-केत का निर्माण किया गया जिससे अनुसार अन्य लोग व्यवहार करने लगे, किन्तु यह पक्ष भी ठीक नहीं है क्योंकि मीमांसकगण सृष्टि के आदि में कोई क्रिया नहीं मानते हैं । वे सृष्टि के आदिस्वरूप काठ को ही स्वीकार नहीं करते इसलिए ऐसा भी नहीं कहा जा सकता है कि सृष्टि के आदि में किसी पुरुष ने शब्द का अर्थ के साथ छद्म-केत निर्माण किया था ।

इहोपवार्तिककार आचार्य कुमारिल इस नित्य शब्दार्थ सम्बन्ध के पक्ष में तीन प्रमाणा प्रस्तुत करते हैं । उनके अनुसार शब्दार्थसम्बन्ध से अनभिज्ञ पुरुष (1) शब्द, प्रयोजक वृद्ध तथा अभिषेय (विधाय-गो) का प्रत्यक्ष करता है, (2)

१. श्लोक० स० आ० प० ३१ दि० पं० तथा ३२

२. " " " " वही ४९

अथ च, न्या० २०

३. श्लोक० स० आ० पं० ४२ की दि० पं०

श्रोता की वेष्टा (जाने तथा गो को छाने रूप क्रिया) से अनुमान द्वारा सह केतज्ञान को जानने के पश्चात् (३) 'अन्वयाऽनुपपत्ति' के द्वारा शब्द तथा अर्थ इन दोनों के सह केत को समकृता है । इस प्रकार ज्ञातज्ञान में प्रत्यक्ष, अनुमान तथा अप्रतिष्ठ इन तीनों ही प्रमाणों का उपयोग होता है अतएव ज्ञातज्ञान त्रिप्रमाणक है ।

इस प्रकार, श्लोकवार्तिककार ने शब्द तथा अर्थ के नित्य सम्बन्ध का प्रतिपादन पूर्वपक्षी समस्त मतों का लण्डन करके किया है । शब्दार्थ के नित्य सम्बन्ध के विषय में वेदान्तपरिमाणालोचन है ।

(घ) ५.६ पदार्थ विचार

वक्ता अपने अश्लेषार्थ को शब्दों द्वारा अभिव्यक्त करता है तथा श्रोता शब्दों द्वारा अर्थ का ग्रहण करता है। वाक्य को आव्यवोध कराने वाली भाषा की न्यूनतम इकाई माना जाता है। वाक्य से छोटी इकाई 'पद' होती है। वाक्य पदों से मिलकर बनता है तथा पद भी अपना अर्थ स्पष्ट करने में समर्थ होता है। पद सुनने के पश्चात् श्रोता को शक्ति के द्वारा पद से अर्थ का बोध होता है। अर्थ-प्रत्यायक होने के कारण ये वाक्य और पद ही वाक् की इकाई के रूप में ग्रहण किए जाते हैं। वर्ण अर्थबोधन में असमर्थ होने के कारण वाक् की इकाई नहीं माने जाते।

वैयाकरण पाणिनि के अनुसार सुबन्त तथा तिङ्न्त ही पद हैं।^१ अयन्तमट् ने न्यायमञ्जरी में नाम तथा वात्स्यात दो प्रकार के पद स्वीकार किए हैं।^२ नाम वे हैं जिनसे सुप् प्रत्यय लगते हैं तथा वात्स्यात वे हैं जिनसे तिङ् प्रत्यय लगते हैं।^३ न्यायसूत्रकार का भी यही मत है। तर्कहृद्गुरुकार के अनुसार शक्त पद है। शक्ति के मात्रय वर्णसमूह को शक्त कहते हैं। नैयायिकों ने शक्ति को पृथक् पदार्थ के रूप में स्वीकार नहीं किया है किन्तु शक्ति के द्वारा ही वे पद से अर्थबोध को मानते हैं। वेदान्ती तथा श्रीमार्क-दोनों शक्ति को पृथक् पदार्थ मानकर उससे अर्थबोध को मानते हैं।

वाक्य तथा वाक्य के सम्बन्ध से ही पदार्थबोध होता है। वाक्य-वाक्य की सम्बन्ध प्रणाली किस प्रकार की होगी, पदार्थबोध भी उसी प्रकार का होगा। नैयायिकों ने वाक्य वाक्य का सम्बन्ध सादृ-कैतिक मानते हुए इसे तीन प्रकार का

१. सुप्तिङन्तं पदम् । अष्टा० १।१। १४

२. पदं च द्विविधं त्नाम वात्स्यातं च । न्या० मं० भाग १, पृ० २७८

३. ते विभक्त्यन्ताः पदम् । -वा० सू० २।२। ६०

४. शक्तं पदम् । त० सं० पृ० ५०

माना है अतः पदार्थबोध भी तीन प्रकार का है -- मुख्यार्थ या श्रव्यार्थ, उच्यार्थ तथा परिभाषित । इन्हों के प्रकाशनार्थ उन्होंने त्रिविधा, उदाहणा तथा परिभाषा को स्वीकृति दी है । वेदान्तपरिभाषाकार ने भी श्रव्यार्थ तथा उच्यार्थ- दो प्रकार का पदार्थबोध माना है तथा इनके बोधन के लिए त्रिविधा और उदाहणा को स्वीकार किया है ।

शब्द से अर्थ की जननी मानने वाले सभी भाषाचार्यों ने शाब्दबोध में शक्ति को सहायक कारण के रूप में स्वीकार किया है । पद में सम्बन्धित अर्थ के प्रकाशनानुसूक्त सामर्थ्य को शक्ति कहते हैं । मैथिलिक इसी शक्ति को वृत्ति कहते हैं । आच्छादकारिकों ने शब्दशक्तियों पर विस्तृत विचार करते हुए त्रिविधा, उदाहणा तथा व्यञ्जना -- इन तीन शब्दशक्तियों को स्वीकार किया है । अनेक वेदान्तियों ने त्रिविधा तथा उदाहणा दो शब्द-शक्तियों माना है । माट्ट मीमांसकों ने तीन शब्द-शक्तियों को माना है -- त्रिविधा, उदाहणा तथा तात्पर्य ।

वेदान्तपरिभाषाकार ने पदबन्ध पदार्थों का दिया विभाजन किया है -- श्रव्य तथा उच्य । जिस अर्थ को शक्तिवृत्ति से पद बतलाता है उसे श्रव्यार्थ कहते हैं तथा जिसे उदाहणावृत्ति से बतलाता है उसे उच्यार्थ कहते हैं । वृत्ति के भेद से ही पदार्थों के दो भेद हैं । पदों के अपने-अपने अर्थों में रहने वाली मुख्यवृत्ति को शक्तिवृत्ति कहते हैं । इस शक्तिवृत्ति से जिस अर्थ का ज्ञान होता है उसे त्रिविधायक या श्रव्यार्थ कहते हैं । जैसे-- 'घट' पद से प्रथमतः ही कहे वर्तुलमध्य मान बाळे कुछ कष्ट बाळे पदार्थ की उपस्थिति शक्तिवृत्ति से होती है ।

१. पञ्चानं तु कर्णं द्वारं तत्र पदार्थीः ।

शाब्दबोधकत्वं तत्र शक्तिवीः सहकारिणी ॥ - का० ८१

२. पदार्थैव त्रिविधः श्रव्यो उच्यश्चेति ।

- वे० प० पृ० २२१

३. तत्र शक्तिर्नाम पदानामर्थेषु मुख्य वृत्तिः ।

- वे० प० पृ० २२१

अभिधावृत्ति के शब्दगत मुख्यवृत्ति होने के कारण सभी दार्शनिक इसे निर्धिरोध रूप में स्वीकार करते हैं। इसी प्रकार प्रायः सभी दार्शनिकों ने उदाणा-वृत्ति को भी मान्यता दी है। वेदान्तपरिभाषाकार ने इन वृत्तियों का विस्तृत विवेक किया है। उनके अनुसार शक्य सम्बन्ध का नाम उदाणा है तथा उदाणावृत्ति के विषय को उदय कहते हैं। शक्ति वृत्ति के विषय को शक्य कहा जाता है तथा शक्यार्थ के साथ सम्बन्ध को उदाणा कहते हैं। उदाणा के केवलउदाणा तथा उदाित उदाणा दो भेद होते हैं।

नैयायिक उदाणा को पदमात्रवृत्ति मानते हैं। उनका मत है कि केवल शक्ति केवल पदवृत्ति होती है, उसी प्रकार उदाणा भी केवल पदवृत्ति है। वेदान्त-परिभाषाकार इस मत का सण्ठन करते हैं। उनका कहना है कि उदाणा केवल पदवृत्ति होती है, उसी प्रकार वह वाक्यवृत्ति भी होती है। पूर्वपदाणि यहाँ पर शङ्का करता है कि शक्ति पदमात्रवृत्ति है तब तो पदार्थ ही शक्यार्थ हुआ, वाक्यार्थ नहीं। किन्तु शक्य सम्बन्ध ही उदाणा होती है अतः वाक्यार्थ उदाणा नहीं होगा। वेदान्त-परिभाषाकार इस मत को अनुपपन्न बतलाते हैं क्योंकि शक्ति से पद सम्बन्ध के द्वारा जो बोधित किया जाता है, उसका सम्बन्ध ही उदाणा है। किस प्रकार पदार्थ शक्ति से ज्ञाप्य होता है उसी प्रकार वाक्यार्थ भी शक्ति से ज्ञाप्य होता है। अतः वाक्य में उदाणा स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं है। इसी प्रकार प्रज्ञप्ता रूप

१. तत्र उदाणाविधयो उदयः । - वे० प० पृ० २३०

२. उदाणा न न पदमात्रवृत्तिः, किन्तु वाक्यवृत्तिरपि । - वे० प० पृ० २४४

३. ननु वाक्यार्थस्याशक्यतया कथं शक्यसम्बन्धरूपा उदाणा ? उच्यते । शक्यत्वा यत्पक्षसम्बन्धेन ज्ञाप्यते तत्सम्बन्धी उदाणा, शक्ति ज्ञाप्यइव यथा पदार्थस्तथा वाक्यार्थोऽपीति न काचिदनुपपत्तिः ।

- वे० प० पृ० २४६

अर्थवाद वाक्यों की विधि के प्राप्तस्त्य में उदाणा एवं 'सोऽरोदीत्' इत्यादि निन्दार्थक अर्थवाद वाक्यों की 'निन्दित्व' रूप अर्थ में उदाणा होती है ।

प्रकारान्तर से उदाणा के तीन प्रकार होते हैं -- कल्लदाणा, लज्जल्लदाणा तथा कल्लकल्लदाणा । इनमें से वहाँ पर स्वार्थ का अन्तर्भाव न कर अर्थान्तर की प्रतीति होती है उसे कल्लदाणा कहते हैं । वहाँ स्वार्थ का अन्तर्भाव कर अर्थान्तर की प्रतीति होती है उसे कल्लकल्लदाणा कहते हैं । तथा वहाँ पर विशिष्ट अर्थ का वाक्य शब्द अपने वाक्य के एकदेश विशेषण अंश का परित्याग करके एकदेश केवल विशेष्य अर्थ का बोधन करे, वहाँ कल्लकल्लदाणा होती है ।

वेदान्तपरिभाषाकार ने उदाणा का निरूपण अत्यन्त विस्तार से किया है । उनका उदाणा निरूपण प्राचीन सभी सिद्धान्तों से कुछ तथा स्पष्ट है । उदाणा के निरूपण में वे प्राचीन वेदान्तियों के मतों से भी जागे निकल गए । वेदान्त-परिभाषाकार ने 'तत्त्वमसि' महावाक्य के अर्थबोध के प्रसङ्ग में प्राचीन वेदान्तियों को मान्य कल्लकल्लदाणा को स्वीकार नहीं किया है । सर्वज्ञात्मवाद, सदानन्द-योगीन्द्र प्रभृति ज्योतिषवेदान्तियों ने इसी कल्लकल्लदाणा से 'तत्त्वमसि' महावाक्य का अर्थबोध सिद्ध किया है । इन विद्वानों के अनुसार 'तत्त्वमसि' महावाक्य में 'तत्'

१. स्वमर्थवाक्यानां प्रज्ञास्वाणां प्राप्तस्त्ये उदाणा । सोऽरोदीदित्यादि-
निन्दार्थवाक्यानां निन्दित्त्ये उदाणा ।

- वे० प० पृ० २४६

२. तत्र स्वमयमन्तर्भाव्य वार्थान्तरप्रतीतिस्तत्र कल्लदाणा ।

- वे० प० पृ० २४३

३. तत्र स्ववार्थान्तरमार्थान्तरप्रतीतिस्तत्राकल्लदाणा ।

- वे० प० पृ० २४३

४. यत्र हि विशिष्टवाक्यः शब्दः एकदेशं विहाय एकदेशे व्रतति तत्र कल्लकल्लदाणा ।

- वे० प० पृ० २४५

पद का वाच्य सर्वज्ञत्वादि विशिष्ट चैतन्य एवं 'त्वं' पद का वाच्य ज्ञेयत्वत्वादि विशिष्ट चैतन्य की एकता सम्भव न होने से उस एकता की सिद्धि के लिए स्वयं में उदाहरण कर दी जाती है । वेदान्तपरिभाषाकार का मत है कि उक्त स्थल में उदाहरण की कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि शक्तिवृत्ति से ज्ञात हुए तत्काह तथा एतत्काह से विशिष्ट वेदवच के ज्ञेयान्वय रूप ज्ञेय की अनुपपत्ति रहने पर भी शक्तिवृत्ति से ही उपस्थित हुए विशेष्यों का ज्ञेयान्वय करने में किसी प्रकार का विरोध नहीं है, अर्थात् व शक्तिवृत्ति के द्वारा स्वतन्त्र रूप से उपस्थित 'तत्', 'त्वम्' पदार्थों के ज्ञेयान्वय में कोई बाधक न होने के कारण उदाहरण की कोई आवश्यकता नहीं है ।

वेदान्तपरिभाषाकार ने विषयपरिच्छेद में 'तत्त्वमसि' महावाक्य के ज्ञेयत्व की अपनी मान्यता का सुस्पष्ट निरूपण किया है । उनका तर्क है कि 'तत्त्वमसि' के अन्तर्गत 'तत्' एवं 'त्वम्' पदों के विरोध की शान्ति गौणार्थ-व्यवस्था के स्वीकार किए बिना ही सम्भव है । व्यावहारिक मैद को सिद्ध करने वाले प्रत्यक्षादि प्रमाणों का वास्तविक ज्ञेय सिद्ध करने वाले 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यों से कोई विरोध नहीं है क्योंकि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षादि प्रमाणों का वाच्य वास्तविक प्रमाणों से ही जाता है । इन्द्रियों में दोषों की सम्भावना होने से तथा वेदों में दोषों की सम्भावना न होने से भी वैदिक ज्ञान से इन्द्रियजन्य ज्ञान बाधित है । अतः जीव ईश्वर में मैद बाधक अनुमान प्रमाण भी नहीं स्वीकार किया जा सकता क्योंकि ज्ञेय बाधक बाधक है मैदानुमान का वाच्य ही जाता है । आनमान्तर के साथ भी 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों का विरोध नहीं है क्योंकि तत्पर एवं अतत्पर वाक्यों में से तत्पर वाक्य के कथन होने के कारण 'तत्त्वमसि' में मैद के

१. स्वयमेव तत्त्वमसीत्यादिवाक्येऽपि न उदाहरणम् । इत्यस्या स्यात्तन्मैदानीपश्चित्त-
वोस्तत्त्वं पदार्थवोरज्ञेयान्वये वाचकभावात् ।

- वे० प० पृ० २३८

२. मैदप्रत्यक्षाद्यैः सम्भावितकरणादोषस्यासम्भावितदोषमैदजन्यज्ञानेन बाध्यमान-
त्वात् ।

- वे० प० पृ० ४०३

ज्ञान का जो विषय बनता है, वह पदार्थ सत्य होता है और यह सत्यत्व वाति में ही रहता है, व्यक्ति में नहीं। व्यक्ति के अस्तित्व होने से प्रत्येक व्यक्ति में पृथक् सत्यत्व मानने में गौरव है तथा एक 'नो' पद से एक व्यक्ति में शक्तिग्रहण होने पर भी अन्य गो व्यक्ति का उस पद से ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि वहाँ शक्ति की भिन्नता है और उस शक्ति के ज्ञान हेतु अन्य गौनिष्ठ शक्ति का ज्ञान आवश्यक है। अतः नैयायिकों का व्यक्तिशक्तिवाद अनुपपन्न है। यदि पूर्वपक्षी कहे कि व्यक्ति में शक्ति न मानने पर 'नो' आदि पदों के ग्रहण करते ही तात्प्रादिमान गो व्यक्ति का ज्ञान नहीं होना चाहिए, तो इसका समाधान है कि वाति व्यक्ति ज्ञानरूप एक ही ज्ञान से सम्बन्ध होने से, वातिज्ञान होते ही व्यक्तिज्ञान और व्यक्तिज्ञान होते ही उसमें वातिज्ञान होता है। वेदान्त मत में गुण-गुणी, अवयव-अवयवी, वाति-व्यक्ति को अभिन्न माना गया है दोनों के बीच के छिपे समान सामग्री ही कारण है वाति जिस ज्ञान से घट्टुस्मिष्टत्वधर्म का प्रकाश होता है, उसी से घट का भी प्रकाश होता है। वहाँ वहाँ भी वेदान्तपरिभाषाकार ने वाति का सण्डन किया है वहाँ उनका तात्पर्य केवल वाति के स्वतन्त्र पदार्थत्व का सण्डन करने से है न कि वाति के सण्डन से।

वेदान्तपरिभाषाकार ने इसका अन्य विकल्प से समाधान किया है। शाब्दबोध में दो प्रकार से शक्ति कारण होती है -- स्वरूपतः तथा ज्ञायमान होकर। पद की शक्ति व्यक्ति तथा वाति दोनों में है। अन्तर इतना ही है कि जो व्यक्ति में शक्ति स्वरूपतः विद्यमान होती हुई शाब्दबोध में कारण है तथा वाति में शक्ति ज्ञायमान होकर कारण है। वाति अज्ञ के समान ही व्यक्ति अज्ञ में भी शक्तिज्ञान को कारण नहीं माना जा सकता क्योंकि व्यक्तिशक्तिज्ञान तथा वातिशक्तिज्ञान

१. तत्त्ववातेरेव, न व्यक्तेः। व्यक्तीनामानन्त्येन नृत्तत्वात्। कर्म तर्हि न्यादिवकदातु व्यक्तियानमिति चेत्, वातेर्व्यक्तिसमानसंभित्वविवत्वादिति
 प्रमः।

दोनों को शायदबोध में कारण मानने में गौरव दोष होता है । साथ ही जाति के शक्ति का ज्ञान होने पर व्यक्तिशक्ति का ज्ञान न होने पर भी व्यक्ति के ज्ञान होने में क्लिप्त नहीं लगता । अतः दोनों में शक्तिज्ञान को कारण मानना उचित नहीं है ।

माट्टमीमांसक भी जातिशक्तिवादी हैं । वेदान्तपरिभाषाकार ने शक्ति का निरूपण सत्य पदार्थ के निरूपण के प्रसङ्ग में किया है । माट्टमीमांसक तथा जड़तत्त्ववेदान्ती दोनों ने नैयायिकों के इस मत का सङ्ग्रह किया है कि शक्ति व्यक्ति में रहती है । प्राचीन नैयायिकों ने शक्ति को द्रव्य गुणादि सातों पदार्थों में ही अन्तर्भूत किया है तथा उनके अनुसार ईश्वरेच्छा ही शक्ति है । 'घट पद से घट व्यक्ति का बोध हो'— इस प्रकार की ईश्वरेच्छा प्रत्येक जी के बोधन के लिए पद में निहित है, यही इच्छा पदनिष्ठ शक्ति है । नव्य नैयायिकों ने शक्ति को केवल इच्छारूप माना है । वेदान्तिनों ने नैयायिकों के इस मत का सङ्ग्रह करते हुए शक्ति को पृथक् पदार्थ माना है । शक्ति का ईश्वरेच्छा रूप होना सम्भव नहीं है क्योंकि मनुष्य की इच्छा से रुड़ होने वाली नदी, नगर आदि की संज्ञाओं में ईश्वरेच्छा नहीं होती । सामान्य इच्छारूप शक्ति को मानना भी सम्भव नहीं है क्योंकि मनुष्य घट आदि की इच्छा से घट आदि पद का उच्चारण करे तो वहाँ भी इच्छा के विद्यमान होने से घट पद की घट में भी शक्ति को स्वीकार करना पड़ेगा । अतएव इस बुद्धिक्रम शक्ति को भी अतिरिक्त पदार्थ के रूप में स्वीकृत किया गया है । जड़तत्त्ववेदान्ती केवल पदार्थबोधन सामर्थ्यरूप पञ्चदश शक्ति को ही पृथक् पदार्थ नहीं

१. कदा, नवादिपदानां चक्रे शक्तिः स्वयन्मती, न तु ज्ञाता हेतुः । वातां तु ज्ञाता । न च व्यक्त्यसि शक्तिज्ञानमपि कारणं, गौरवात् जातिशक्तिमत्त्व-ज्ञाने सति व्यक्तिशक्तिमत्त्वज्ञानं विना व्यक्तिबोधिक्त्वामावाक्यम् ।

- वे० प० पृ० २२६

२. शक्तिनिवधानामर्थे तु स्यात् बुद्धिः वा च शक्तिः पदार्थान्तरम् ।

- वे० प० पृ० २२६

मानते अपितु संसार की समस्त वस्तुओं के कारणों में विद्यमान कार्योंत्पादनानुकूलता (कार्योंत्पत्ति की योग्यता) को ही शक्ति मानकर, सामान्य शक्ति को भी वतिरिक्त पदार्थ के रूप में स्वीकार करते हैं । तब पदनिष्ठ तथैवोच रूप कार्य बल्क शक्ति पृथक् पदार्थ है -- यह स्पष्ट व ही है । यदि अग्नि में दाह के अनुकूल शक्ति न हो तो अग्नि से दाह कभी भी न होगा । नैयायिक कहीं-कहीं पर प्रतिबन्ध के अभाव को दाह का कारण मानते हैं किन्तु यह मत सर्वथा अनुचित है । प्रतिबन्धकामात्र अभाव-स्वरूप है जबकि दाह भावस्वरूप है । अभाव से भाव की उत्पत्ति कदापि नहीं हो सकती अतः वेदान्त मत में शक्ति को पृथक् पदार्थ मानना ही उचित है । कि०च, अभाव से विशिष्ट वह्नि में दाहजनकत्व कल्पना करने की अपेक्षा वह्नि में दाहानुकूल शक्ति की कल्पना करना ही उचित है क्योंकि कारण में कार्य की उत्पत्ति के अनुकूल शक्ति स्वतन्त्र पदार्थ है । प्रमाकर सम्प्रदाय में भी शक्ति को एक पदार्थविशेष माना गया है जिसका सर्वप्रथम विवेचन शाङ्किनाथ ने अपनी प्रकरणापट्टिका में किया है । संसार की सभी वस्तुओं में किसी न किसी प्रकार की शक्ति विद्यमान है जिसका कार्य देखकर अनुमान होता है । पाट्टकताकलम्बियों का वेदान्तियों से 'शक्ति' को पदार्थ मानने के विषय में मतभेद है । पाट्ट मत में शक्ति एक गुण है जो द्रव्य, गुण तथा कर्म में रहती है । इसका ज्ञान भुति तथा व्यापिचि प्रमाण से होता है । शक्ति को पदार्थ मानने में गौरव है तथा किसी सिद्ध पदार्थ के गुण के रूप में शक्ति की सामान्यता है ।

निष्कर्षतः, यह कहा जा सकता है कि नैयायिकों का व्यक्तिशक्तिवाद (अस्तु वाति से विशिष्ट व्यक्ति में शक्ति रहती है) न तो वेदान्तपरिभाषाकार

१. सिद्धान्ते कारणेषु कार्यानुकूलशक्तिमात्रस्य पदार्थान्तरत्वात् ।

- वे० प० पृ० २२१

२. प्रकरणापट्टिका, पृ० ८१-२

३. शक्तित्वसामान्यवर्ती द्रव्यकर्मगुणाश्रयात् ।

मुत्पत्त्यापिचिविशेषा शक्तिमातुः कुमारिठाः ॥

- भा० वे० पृ० २४६

को ही अभीष्ट है और न ही कुमारिल को । परमराजाध्वरीन्द्र शक्ति को पृथक् पदार्थ मानते हैं किन्तु कुमारिल ने शक्ति को केवल गुण ही माना है, लेकिन दोनों ही जातिशक्तिवाद के समर्थक हैं ।

५. ६. २ जातिपदार्थवाद विचार --

पद तथा पदार्थ का बोध कराने वाली शक्तियों के स्पष्टीकरण के अनन्तर मुख्य समस्या होती है कि पद का अर्थ क्या है ? पदार्थ के रूप में जाति, आकृति, व्यक्ति, अपोह, जैसे विकल्प विभिन्न दार्शनिकों द्वारा प्रस्तुत किए गए हैं । न्यायसूत्रकार अपने से पूर्व प्रचलित तीन मुख्य पदार्थवादियों का परिचय देते हैं । सांख्यिकार्यों ने व्यक्ति को पदार्थ माना है तथा जैन विद्वानों ने आकृति को पदार्थ कहा है । अद्वैत वेदान्ती तथा मीमांसक जाति को पदार्थ मानते हैं जबकि वेद्याकार्यों ने जाति तथा व्यक्ति दोनों को पदार्थ के रूप में मान्यता दी है । पदार्थविचारणा में विद्वानों ने मुख्यतः व्यक्तिवाद, आकृतिवाद, जात्याकृतिविशिष्टव्यक्तिवाद, अपोहवाद, स्फोटवाद तथा जातिवाद को माना है । अद्वैत वेदान्ती तथा मीमांसकों को जातिपदार्थवाद ही अभीष्ट है ।

मीमांसासूत्रकार वेमिनि अकृतिवाद के पक्ष में व्यक्तिवाद का तण्डन करते हैं ^१ । भाष्यकार भी उनके मत का समर्थन करते हैं । कुमारिल वहाँ पर 'आकृति' शब्द से 'जाति' का तात्पर्य स्वीकार करते हैं । उनके मतानुसार पद प्रत्यक्षातः जाति का विषय होता है तथा वह परीक्षातः जाति के माध्यम से व्यक्ति को भी

१. व्यक्त्याकृतिजातिवन्निविधुपवारात् संशयः ।

- न्या० सू० २।२।६१

२. आकृतिस्तु त्रिवार्थत्वात् । - के० सू० ६। ३।२३

३. जातिमेवाकृतिं प्रादुर्भाविकराक्रियते यथा ।

सामान्यं तच्च विच्छेदानामेकमुद्दिग्विचक्षणम् ॥

- श्लो० जा० ३

प्रकाशित करता है । अतः वाति ही वाच्यार्थ है । वेदान्तपरिभाषाकार का भी यही मत है । कुमारिल तथा धर्मरावाध्वरीन्द्र इस विषय में समानता रखते हैं । यदि वाकृति (वाति) से भिन्न केवल स्त्री व्यक्ति ही शब्द के वाच्य हों तो व्यक्तिचरित होने के कारण न उनमें वाच्यता की सिद्धि ही हो सकती है और न ही शब्द तथा तथ्य में सम्बन्ध की सिद्धि ही हो सकती है । वाकृति (वाति) में शब्द की वाच्यता स्वीकार करने पर कहीं वाकृति के साथ ही शब्द के वाच्यवाक्यभाव की सिद्धि होगी । शब्द के सम्बन्ध की नित्यता की भी सिद्धि होगी । अतः वाकृति में शब्द की वाच्यता मानना उपयोगी एवं प्रयोजनीय होने से अनीष्ट ही है । पदार्थ विचार के प्रसंग में कुमारिल के द्वारा कहीं भी 'वाकृति' शब्द का प्रयोग किया गया है वहाँ इसका तात्पर्य नित्य वाति से ही है ।

पाणमहर्षि गवादी बौद्ध विद्वान् वाति पदार्थ का ही सङ्गहन करते हैं क्योंकि उन्हें किसी भी तथ्य की नित्यता अनीष्ट नहीं है । इसीलिए उन्होंने 'अपोह' का प्रतिपादन किया है ।

यद्यपि नैयायिक वाति को स्वतन्त्र पदार्थ के रूप में मान्यता देते हैं तथापि उन्हें मीमांसकों की तरह वाति को पद का तथ्य मानना अनीष्ट नहीं है । अतः पद के तथ्य के रूप में वाति की स्वीकृति पर नैयायिक मीमांसकों से मतभेद रहते हैं । कुमारिल ने बौद्ध तथा नैयायिक-- दोनों ही मतों का सङ्गहन किया है । बौद्धों के अपोहवाद

१. माटुमते तु वातिरेव शब्दा उच्यन्ते । व्यक्तिस्तु वादोऽप्युच्यते ॥

- त ५०, पृ० ५७८

२. वातिरेव वाच्यम् ।

- वै० प० पृ० २२७

३. यदि ह्यवाकृतिव्यतिरिक्ता व्यक्ति एव तत्रैव शब्दार्थः स्यात्, ततस्तामिष्यमि-
चारात् सम्बन्ध एव शब्दस्य न सिध्यति, नतारां नित्यत्वम् । वाकृतिवाच्यत्वे
तु कश्चित् तत्रैव व्यक्ति तद्विशिष्टेनायान्तरेण सिध्यति शब्दस्य सम्बन्धो
नित्यता चेति प्रयोजनवत्तदाव्यत्यप्रतिपादनमिति ।

- न्यायारत्नाकर- श्लोक० वा० १ पर

के सङ्गठन में उनका कहना है कि जिन बौद्धाचार्यों ने 'अणोनिवृत्ति' स्वरूप 'अपोह' नामक सामान्य को ही 'गो' पद का वाच्य कहा है, उन्होंने वस्तुतः 'अपोह' शब्द से 'गोत्व' नामक वाति स्वरूप मात्र पदार्थ में ही गोपद की शक्ति को स्वीकार किया है। जिस असाधारण वस्तु का मान निर्विकल्पक ज्ञान में मात्रस्वरूप वाति पदार्थ के द्वारा सम्भव है, उस असाधारण वस्तु का अतद्व्यावृत्ति स्वरूप मात्र पदार्थ रूप शाब्दबोध में मान नहीं हो सकता। अतः बौद्धों का यह मत सर्वथा अनुचित है कि अतद्व्यावृत्ति स्वरूप अपोह ही शब्दों का 'वाच्य' तथै है।

कुमारिल का कहना है कि यदि कुछ वस्तुओं में कुछ वस्तुओं का साहाय्य न रहने पर भी उनमें से किसी को अपोह्य तथा किसी को अपोह का आधार माना जाय तो 'व्यवस्था' ही नहीं रह पायेगी क्योंकि जिस प्रकार अणोस्वरूप अश्वादि अपोह्य हैं एवं गो अपोह का आधार है उसी प्रकार यह भी कहा जा सकता है कि अणोऽपोह का आश्रय गो तथा अश्व दोनों ही है। इसलिये अपोह्यापोहकभाव के लिये भी मात्रस्वरूप सामान्य की आवश्यकता है। तथा सभी शब्दों को सभी शब्दों के समानार्थक होने का प्रसङ्ग उपस्थित होगा। किञ्च, जिस तरह ज्ञाय तथै में अश्व का ग्रहण हो सकता है उसी प्रकार सिंह शब्द के अपोह के प्रसङ्ग में अश्व के तथै

१. अणोनिवृत्तिः सामान्यं वाच्यं वैः परिकल्पितम् ।

गोत्वं वस्तुदेव तैरुक्तमणोऽपोहगिरा स्फुटम् ॥

- श्लोक० अपोह० १

२. नेष्टो साधारणस्तावद् विचक्षो निर्विकल्पनात् ।

- श्लोक० अपोह० ३ की प्रथम पंक्ति-

३. अनास्त्यपि साहाय्ये स्वावपोहस्य कल्पना ।

नवाश्वयोरयं कस्मादणोऽपोहो न कल्प्यते ॥

- श्लोक० अपोह० ७६

में भी कृष्ण का ग्रहण हो सकता है । इस प्रकार गाय तथा सिंह समानार्थक सिद्ध होंगे । इस प्रकार कुमारिल ने विविध तर्कों से तपोव्रत का निराकरण करके जातिपदार्थ को सिद्ध किया है । वाच्यार्थ के रूप में जाति की मान्यता धर्मराज ने भी की है कतएव पद का तर्क 'जाति' है -- उस सन्दर्भ में दोनों समानता रखते हैं ।^२

१. ततो इवापोऽकृत्वात् सिद्धादिः सर्व एव ते ।

तन्निमित्तमापोऽर्हं विप्रुध्येत गौरिति ।। - श्लोक० तपो० ५७

२. वातिरेव वाच्यः । - वे० प० पृ० २२७

(६०) ५.७ वाक्यार्थविचार

पद तथा पद के अर्थ के विषय में विचार करने के पश्चात् वाक्य के स्वरूप तथा वाक्य के अर्थ पर विचार की आवश्यकता प्रतीत होती है। कुछ पदों के समूह को वाक्य कहते हैं। वक्ता अपने अभिप्राय को श्रोता तक पहुंचाने के हेतु इस समुत्पन्न वाक्य का प्रयोग करता है। अपने अभीष्ट अर्थ को श्रोता तक प्रेषित करने हेतु वक्ता अपने अभिप्रेत अर्थ को सङ्क्षेपित करने में समर्थ पदों का प्रयोग करता है, ये सभी पद मिलकर एक पूर्ण अर्थ का अभिवान करते हैं। इस अर्थ बोध का आधार शब्द के रूप में पद होने के कारण इस बोध को शाब्दबोध या शाब्दी प्रमा कहा जाता है।

यहाँ विचारणीय है कि यद्यपि पदों का समूह ही वाक्य कहा जाता है तथापि पदों के प्रत्येक समूह को वाक्य नहीं कहा जा सकता। एक विशेष स्थिति में उद्घरित होने पर ही पदों के समूह को वाक्य कहा जाता है। सभी विद्वान वाक्य ज्ञान के लिए वाक्यगत पदों में परस्पर आकांक्षा, योग्यता, आसक्ति या सम्मिषि तथा तात्पर्यज्ञान आवश्यक मानते हैं। वेदान्तपरिभाषाकार वाक्य ज्ञान में इन चारों

-
1. A sentence is used to convey some meaning to the hearer. This is done through the use of words. The hearer understands the meaning of words used in a sentence and forms a verbal knowledge which is technically called 'Sabda-bodh'. The 'Sabda-bodh' is a total knowledge arising from words but words used in any combination would not yield that knowledge.

* The Problem of Meaning in Indian Philosophy.

को कारण मानते हैं^१। कुमारिल ने तन्त्रवार्तिक में आकांक्षा, सन्निधान तथा योग्यता इन तीनों को कारणाता पर प्रकाश डाला है। वस्तुतः आकांक्षादि की आवश्यकता पर सर्वप्रथम ध्यान कुमारिल ने ही दिया है। माट्ट सम्प्रदाय के एक अन्य दार्शनिक नारायण^२ ने भी आकांक्षा, योग्यता तथा सन्निधि -- इन तीनों को ही शाब्दबोध का कारण माना है। श्लोकवार्तिक की टीका न्यायरत्नाकर में पार्थसारथि मिश्र का मत है कि प्रत्येक पद स्वतन्त्र रूप से सम्बद्ध होकर साक्षात् वाक्यबोध का कारण नहीं है। तथा पदों के समुदाय में विशेष प्रकार की वाति अथवा पदार्थों एवं पदों के सम्बन्धों का ज्ञान भी वाक्यार्थज्ञान में उत्पादक नहीं है। जब पदों से ज्ञात पदार्थों की प्रत्यासत्ति (सन्निधि), अपेक्षा (आकांक्षा) तथा योग्यता-- इन तीनों का साहाय्य प्राप्त होता है तब उन पदों से वाक्यार्थ ज्ञान की उत्पत्ति क्रिय होती है क्योंकि उक्त साहाय्य प्राप्त पदों के द्वारा उपस्थित पदार्थों के रहने से ही वाक्यार्थ का बोध होता है। इनके स्वरूप पर पुनः-पुनः विचार करना अपेक्षणीय है।

५. ७. १ आकाङ्क्षा -- कोई भी वाक्य कम से कम दो पदों के मेल से बनता है

१. वाक्यबन्धज्ञाने च आकाङ्क्षा योग्यताऽऽसम्बन्धस्तात्पर्यज्ञानं चेति तत्कारि
कारणानि । - मे० प० पु० १६६

२. आकांक्षा सन्निधानं च योग्यता चेति त्रयम् ।
सम्बन्धकरणत्वेन क्लृप्तं नान्तारवृत्तिः ॥ - तन्त्रवार्तिक १, पु० ४५५

३. अत्राकाङ्क्षा च योग्यत्वं सन्निधिरिति तत्त्रयम् ।
वाक्यार्थविगमे सर्वैः कारणात्वेन कल्प्यते ॥ - भा० मे० ६२, पु० १००

४. यद्यपि प्रत्येक पदानि संस्तानि वा साक्षात्मानं भूतं तथा वातिः सम्बन्धज्ञानं
सावधानिरप्यववाक्यानि, तथापि पदार्थाः प्रत्यायिताः प्रत्यासत्त्यपेक्षा-
योग्यत्वसमाप्ता भूतं भविष्यन्ति, तद्वशात् वाक्यार्थप्रत्ययस्य भावादिति ।

- न्यायरत्नाकर श्लोक० वाक्य० ११० पर ।

जिनके अण से पदार्थ का बोध होता है । इन पदार्थों में एक व दूसरे की जिज्ञासा विधायता की योग्यता रहती है, जिसे आकांक्षा कहते हैं । ऐसी परस्पर अपेक्षा की योग्यता कि पदों में रहती है, उन पदों को आकांक्षा कहते हैं, जैसे 'गामानय' इस वाक्य के 'गाम्' पद को सुनते ही 'जानय' पद की आकांक्षा उत्पन्न हो जाती है । वाक्य की पूर्णता एवं वाक्यार्थबोध के लिए आकांक्षा अव्यावश्यक है । आकांक्षा से रहित 'गौरश्वः पुरुषः हस्ती' यह पदसमूह वाक्य नहीं है । जिज्ञासारहित व्यक्ति को भी वाक्यार्थ का बोध होने से उस बोध में आकांक्षा का उद्घाण अव्याप्त न हो इसीलिए ग्रन्थकार ने उद्घाण में 'योग्यत्व' पद दिया है । क्रिया, कारकत्व आदि धर्म उस योग्यता के अवच्छेदक होने से आकांक्षा के उद्घाण को 'गो अश्वः पुरुषः' आदि पदसमूह में अतिव्याप्ति नहीं होती है । किंकि क्रियात्व, कारक-त्वादि योग्यता के अवच्छेदक हैं अतः 'गो अश्वः पुरुषः' इत्यादि प्रथमान्त पद के वाक्यार्थ में क्रियात्व, कारकत्व का आव होने के कारण आकांक्षा नहीं है । इसलिये उनसे पदार्थों का संगर्गबोध इय वाक्यार्थ ज्ञान भी नहीं होता है । 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यों में स्त्री पद समान विभक्ति वाले हैं और उन दोनों पदों से जोड़ कर्य का प्रतिपादन ही अभीष्ट होने के कारण योग्यता के अवच्छेदक के विद्यमान होने से अव्याप्ति दोष नहीं है, परन्तु यही नियम 'गौरश्वः' आदि पदसमूह के लिए नहीं किया जा सकता क्योंकि जोड़ कर्य का प्रतिपादन इष्ट नहीं है । नाट्टमोमांशकों ने भी आकांक्षा को शाब्दबोध में अनिवार्य कारण माना है । मान्येयोदयकार का

१. तत्र पदार्थानां परस्पर-जिज्ञासा-विधायत्वयोग्यत्वमाह तादा ।

- वे० प० पृ० २०३

२. अजिज्ञासोरपि वाक्यार्थबोधाद् योग्यत्वमुपात्तम् । तदवच्छेदकं च क्रियात्वकारक-त्वादिमिति नातिव्याप्तिः गौरश्व इत्यादी ।

- वे० प० पृ० २०३

३. औदान्धये च समानविभक्तिकप्रतिपाद्यत्वं तदवच्छेदकमिति तत्त्वमस्यादि-वाक्येषु नाव्याप्तिः ।

- वे० प० पृ० २०३

कहना है कि 'गोः अश्वः इस्ती' -- इत्यादि निराकांक्षा पदों के द्वारा शाब्दबोध नहीं होता है, अतः आकांक्षा को शाब्दबोध में कारण मानना आवश्यक है ।

नैयायिकों के अनुसार अपने को अपेक्षित दूसरे पद के अभाव के कारण एक पद का शाब्दबोध न होना ही आकांक्षा है । यह अन्वयबोधायाम ही आकांक्षा है । किन्तु, नैयायिकाभिमत अन्वयबोधायामरूप आकांक्षा का यह उदाहरण उचित नहीं है क्योंकि वेदान्त में पद की आकांक्षा नहीं मानी जाती बल्कि पद के अर्थ की मानी जाती है । श्रीमंसाचार्यों का भी यही मत है । ब्रूँकि श्रीमंसाचार्य के निणयार्थ ही प्रवृत्त हुई है अतः वाक्यार्थ विधि के प्रसंग में श्रीमंसाचार्यों का मत ही सर्वाधिक सुसङ्गत है जिसका वेदान्ती अनुसरण करते हैं ।

५. ७. २ योग्यता --

तात्पर्यविधायीभूत संज्ञा का बाध न होना ही योग्यता है । योग्यता का तात्पर्य है अर्थ का अविरोधी होना ताकि पदविशेष के अर्थ का बाध के द्वारा कुछ पदों के अर्थ के साथ अन्वय करने पर बाध न हो । माट्टमताबलम्बी नारायण मट्ट इसी का समर्थन करते हुए कहते हैं कि 'अग्निना सिञ्चति' इत्यादि अयोग्य पदों के द्वारा भी अन्वयबोध नहीं होता है अतः योग्यता भी ग्राह्य है । 'अग्निना सिञ्चति' आदि में योग्यता नहीं है क्योंकि अग्नि में सिञ्चन कर्णात्त्व प्रत्यक्ष प्रमाण से बाधित है । ध्यातव्य है कि 'स प्रजापतिरात्मनो वषामुदशिखरु' --

१. गौरश्वः पुतली इस्तीत्याकाङ्क्षाकारस्तिष्ठति ।

अन्वयादर्शनात्-तावादाकाङ्क्षायाः परिगृह्यते ॥

- भा० मे० ६२, पृ० १०१

२. पदस्य पदान्तरव्यतिरेकप्रयुक्तान्वयानुभावकत्वमाङ्क्षायाः ।

- तर्कसंग्रह पृ० ५२

३. योग्यता च तात्पर्यविधायीभूतसंज्ञाविधायः । - मे० प० पृ० २१६

४. अग्निना सिञ्चतीत्यादावयोग्यानामन्वयात् ।

योग्यतापि परिग्राह्या ॥

- भा० मे०, पृ० १०१

वह न हो तो शाब्दबोध नहीं होता है । इस अन्वयव्यतिरेक को देखने से तात्पर्य की शाब्दबोध में कारणता निश्चित होती है ।^१

५. ७. ४ तात्पर्यज्ञान —

अनेक वेदान्ती तथा कुछ नैयायिकों ने तात्पर्यज्ञान को भी शाब्दबोध में कारण माना है । वेदान्तपरिभाषाकार ने इसका विस्तृत विवेचन किया है । तन्त्रवाचिक में कुमारिल ने आकांक्षा, योग्यता तथा सन्निधि मात्र का उल्लेख किया है ।^२ श्लोकवाचिक में इन तीनों का पृथक् स्वं स्पष्ट विवेचन नहीं प्राप्त होता । श्लोकवाचिक की टीका न्यायारत्नाकर में प्रत्यासत्ति (सन्निधि), अपेक्षा (आकांक्षा) तथा योग्यता—इन तीनों की आवश्यकता पर विचार किया गया है । नैयायिकों के अनुसार स्वाधीष्ट अर्थ की प्राप्ति कराने की इच्छा से वाक्य उच्चरित तत्त्व को तात्पर्य कहा जाता है । अर्थात्, विवक्षित वस्तु की प्रतीति की इच्छा से उच्चारण होना ही तात्पर्य है । वेदान्तपरिभाषाकार ने तात्पर्य का परिष्कृत लक्षण प्रस्तुत करते हुए नैयायिकों के लक्षण को स्वीकार नहीं माना है क्योंकि इस लक्षण को मानने पर अर्थज्ञान से अन्य व्यक्ति के द्वारा कहे गए वेदवाक्य के अर्थ का ज्ञान ही नहीं हो सकेगा । जबकि अर्थज्ञान से रहित वक्ता द्वारा 'अग्निमीळे' अवसरों का उच्चारण होते ही सुनने वालों को तत्काळ 'अग्नि-स्तुति' अर्थ की प्रतीति दिखाई पड़ती है । नैयायिकों का मत है कि ऐसे स्थलों में 'तात्पर्यमत्र' से ज्ञान होता है किन्तु वेदान्तपरिभाषाकार का कहना है कि 'यद्यप्यप्यत्र तात्पर्यमत्र' इस प्रकार अव्यापक में व्युत्पत्ति का अनावश्यक विशेष के

१. सा च शाब्दबोधे हेतुः तथैवान्वयव्यतिरेकवर्जनात् । - वे० प० पृ० २५६

२. आकांक्षा सन्निधानं च योग्यता चेति त्रयम् । - तन्त्रवाचिक १, पृ० ४५५

३. न्यायारत्नाकर, श्लोक० वाक्य० ११० पर

४. वदुरिच्छा तु तात्पर्यम् । - तर्कसंग्रह का० ८५

५. अर्थज्ञानमन्वेन पुरुषेणोच्चरितादेवावर्थप्रत्ययानावप्रसङ्गः नात् ।

- वे० प० पृ० २५२

वह न हो तो शाब्दबोध नहीं होता है । इस अन्वयव्यतिरेक को देखने से तात्पर्य की शाब्दबोध में कारणता निश्चित होती है ।

५. ७. ४ तात्पर्यज्ञान —

अद्वैत वेदान्ती तथा कुछ नैयायिकों ने तात्पर्यज्ञान को भी शाब्दबोध में कारण माना है । वेदान्तपरिभाषाकार ने इसका विस्तृत विवेचन किया है । तन्त्रवाचिक में कुमारिल ने आकांक्षा, योग्यता तथा सन्निधि मात्र का उल्लेख किया है । श्लोकवाचिक में इन तीनों का पृथक् एवं स्पष्ट विवेचन नहीं प्राप्त होता । श्लोकवाचिक की टीका न्यायरत्नाकर में प्रत्यासत्ति (सन्निधि), अपेक्षा (आकांक्षा) तथा योग्यता—इन तीनों की आवश्यकता पर विचार किया गया है । नैयायिकों के अनुसार स्वाभीष्ट अर्थ की प्राप्ति कराने की इच्छा से वाक्य उच्चारित तत्त्व को तात्पर्य कहा जाता है । अर्थात्, विविध वस्तु की प्रतीति की इच्छा से उच्चारण होना ही तात्पर्य है । वेदान्तपरिभाषाकार ने तात्पर्य का परिष्कृत लक्षण प्रस्तुत करते हुए नैयायिकों के लक्षण को स्वीकार नहीं माना है क्योंकि इस लक्षण को मानने पर अज्ञान से भ्रम्य व्यक्ति के द्वारा कहे गए वेदवाक्य के अर्थ का ज्ञान ही नहीं हो सकेगा । जबकि अज्ञान से रहित ब्रह्मा द्वारा 'अग्निमीळे' अवारों का उच्चारण होते ही सुनने वालों को तत्काह 'अग्नि-स्तुति' अर्थ की प्रतीति वितार्ह पड़ती है । नैयायिकों का मत है कि ऐसे स्थलों में 'तात्पर्यमत्र' से ज्ञान होता है किन्तु वेदान्तपरिभाषाकार का कहना है कि 'यह अध्यापक व्युत्पन्न है' इस प्रकार अध्यापक में व्युत्पत्ति का अनावश्यक विशेष के

१. सा च शाब्दबोधे हेतुः तथैवान्वयव्यतिरेकदर्शनात् । - वे० प० पृ० २५२

२. आकांक्षा सन्निधानं च योग्यता चेति त्रयम् । - तन्त्रवाचिक १, पृ० ४५५

३. न्यायरत्नाकर, श्लोक० वाक्य० ११० पर

४. बहुपरिच्छा तु तात्पर्यम् । - तर्कसंग्रह का० ८४

५. अज्ञानद्वयेन पुरुषेणाप्युच्चारितादेवावर्थप्रत्ययानावप्रसङ्गः नात् ।

- वे० प० पृ० २५२

ज्ञात रहने पर भी वाक्यार्थबोध होता है, अतः तात्पर्यम भी नहीं कहा जा सकता। यदि नैयायिक कहें कि ईश्वरीय तात्पर्यज्ञान द्वारा व्यञ्जितान्त्रुत्य पुरुष द्वारा उच्चारण किए गए वेदवाक्य से वहाँ शाब्दबोध हो जाएगा तो यह मत भी असमीचीन है क्योंकि ईश्वर को न मानने वाले को भी वाक्यार्थबोध होता देखा गया है ।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार पदार्थों के संसर्ग का अनुभव करने की वाक्य में योग्यता होना ही तात्पर्य है । जैसे 'नेहे घटः' यह वाक्य घर तथा घट के आधारावैयम्बाव सम्बन्धबोधन में योग्य है न कि घर घट के सम्बन्ध बोधन में । इसी प्रकार व्यञ्जितान्त्रुत्य व्यक्तित्व के भी वेद मन्त्र का उच्चारण करने पर उस मन्त्र में पदार्थों के संसर्गप्रतीतिबोधनयोग्यता रूप तात्पर्य के विद्यमान होने से श्रोतक को अर्थबोध हो जाता है । इसलिए जो वाक्य जिस पदार्थ के संसर्गप्रतीतिबोधन में समर्थ होता है, वह वाक्य तत्परक माना जाता है । जैसे—'नेहे घटः' यह नेह तथा घट के संसर्गबोधन में समर्थ है, नेह और घट के नहीं । जो वाक्य वक्ता के विवक्षित अर्थ की प्रतीति करा देने की सामर्थ्य रखता है, एवं जो वाक्य विवक्षित अर्थ से निम्न अर्थ बताने की इच्छा से उच्चारण नहीं किया हुआ हो - वही उसका तात्पर्य है । तात्पर्य का ऐसा उद्घाटन करने पर 'सम्बन्धमानव' इत्यादिवाक्य उद्घाटनपरत्व ज्ञान वशा में अत्रादि संसर्ग का बोध नहीं करारना ।

१. अन्वयव्यापकौऽव्युत्पन्न इति विशेषदर्शनेन तत्र तात्पर्यमस्यैवमावात् । न ईश्वरीयतात्पर्यज्ञानात् तत्र शाब्दबोध इति वाच्यम् । ईश्वरानन्द-नीकुरिणि तदाक्यार्थप्रतिपत्तिर्ज्ञेयात् । - वे० प० पृ० २५२
२. तत्प्रतीतिबोधनयोग्यत्वं तात्पर्यम् । - वे० प० पृ० २५४
३. नेहे घट इति वाक्यं नेहघटसंसर्गप्रतीतिबोधनयोग्यं, न तु घटसंसर्गप्रतीतिबोधनयोग्यमिति तदाक्यं घटसंसर्गपरं न तु घटसंसर्गपरमित्युच्यते । - वे० प० पृ० २५४
४. कदाचन घटप्रतीतिबोधनस्वरूपयोग्यत्वे सति यदन्वयप्रतीतीच्छया नेहैवार्तं । तदाक्यं घटसंसर्गपरमित्युच्यते ।

पूर्वपक्षी की व्याप्ति है कि उपर्युक्त उदाहरण मानने पर सुलोचनरित वाक्य तथा व्युत्पन्न पुनश्च के वाक्य में व्याप्ति होगी क्योंकि उच्चारण करते समय 'अनु' अर्थ की प्रतीति हो या तद्विम्ब अर्थ की प्रतीति न हो -- ऐसी कोई इच्छा उनमें नहीं होती क्योंकि उन वाक्यों का अर्थान उनमें स्वयं नहीं है। इसका समाधान है कि चूंकि अपने विवक्षित अर्थोपपन्न की योग्यता उक्त वाक्यों में है तथा उससे विम्ब अर्थ की प्रतीति की इच्छा से इनका उच्चारण भी नहीं किया गया है अतः यहाँ व्याप्ति नहीं हो सकती। वेदान्ती शक्ति को ही विवक्षित अर्थ-प्रतीतिमात्रजन योग्यता का अवच्छेदक मानते हैं। अपने अपने अर्थोपपन्न में शब्द की शक्ति है -- यह सर्वमान्य मत है। अतः शब्द में विशिष्ट शक्ति होने पर विशिष्टार्थ प्रतीति करा देने की योग्यता रहती है।

धर्मराजाध्वरीन्द्र ने आकांक्षा, योग्यता तथा अन्विषि के अतिरिक्त तात्पर्यज्ञान की वाक्य के प्रति कारणाता को स्वीकार किया है जबकि कुमारिष्ठ तात्पर्यज्ञान का कहीं भी उल्लेख नहीं करते हैं।

शाब्दबोध के प्रति तात्पर्यज्ञान की कारणाता सिद्ध होने के पश्चात् प्रश्न उठता है कि इस वाक्य का तात्पर्य किस अर्थ में है -- यह कैसे निश्चित किया जाय ? तात्पर्य का निश्चायक वेद तथा ठोक एक ही हैं या विम्ब-विम्ब ? वेदान्तपरिभाषाकार का कहना है कि वेद तथा ठोक में तात्पर्य के निश्चायक विम्ब-विम्ब है। उनके अनुसार वैदिक वाक्यों में तात्पर्य का निश्चय बीमांशा द्वारा परिशोधित न्यायों से

१. सुभाषिवाक्ये व्युत्पन्नोच्चरितत्वेवाक्यादौ च तत्प्रतीतीच्छाया स्वभावेन तदन्यप्रतीतीच्छोच्चरितात्स्वाभावेन उदात्तावत्त्वान्नाव्याप्तिः। न बोध-प्रतीतीच्छोच्चरितेऽव्याप्तिः। तदन्यमात्रप्रतीतीच्छायाऽनुच्चरितत्वेन विवक्षितत्वात्।

- वे० प० पृ० २५६

२. उक्तप्रतीतिमात्रजनयोग्यतावाचकशब्दिका शक्तिः, अस्माकं तु यते सर्वत्र कारणात्वात्: त्वेतेवावच्छेदकत्वात्त कोऽपि दोषः।

- वे० प० पृ० २५६

होता है क्योंकि बिना मीमांसा के वेदों का यथार्थ तात्पर्य ज्ञान नहीं हो सकता । ठीक वाक्यों का तात्पर्य प्रकरण आदि से ज्ञात होता है, जैसे, 'देवः प्रमाणम्' इस वाक्य के राक्षप्रकरण में पठित होने से यहाँ देव शब्द का राक्षार्थ में तात्पर्य है । ठीक वाक्यों द्वारा बताया जाने वाला अर्थ प्रमाणान्तर से ज्ञात होने के कारण अपूर्व नहीं होता । इसलिए ठीक वाक्यों में सिद्ध वस्तु का अनुवादकत्व रहता है किन्तु वैदिक वाक्य अनुवाद रूप न होकर अपूर्व अर्थ का प्रतिपादन करते हैं ।^१

ग्रन्थकार का कहना है कि कार्यपरक शब्दों के समान ठीक तथा वेद में सिद्धार्थबोधक शब्दों में भी प्रामाण्य होता है । कार्यपरक शब्दों से जिस प्रकार उन शब्दों का सामर्थ्य सम्पन्न में जाता है उसी प्रकार, 'युजस्ते वातः' इत्यादि सिद्धार्थपरक शब्दों का भी शक्तिग्रह होता है । अतः प्राभाकर का यह मत नहीं माना जा सकता कि क्रिया प्रतिपादक वाक्य से विन्म वेदवाक्य निरर्थक हैं । इसी तरह वेदान्तवाक्यों का न तो क्रियाबोधन में और न ही उपासनावोधन में तात्पर्य है । वे स्वतन्त्र रूप से ब्रह्म अर्थ के बोधक हैं । ब्रह्म में ही तात्पर्य होने के कारण इनका प्रामाण्य कहा गया है ।

१. तच्च तात्पर्यं वेदे मीमांसापरिशोषितवायावेवावधार्यते, ठीके तु प्रकरणादिना । तत्र ठीकवाक्यानां मानान्तरावनतायांनुवादकत्वम् ।

- वे० प० पृ० २६१

२. तत्र ठीके वेदे च कार्यपराणां विवक्षितार्थानामपि प्रामाण्यम्, युजस्ते वात इत्यादिषु सिद्धार्थेषु पदानां सामर्थ्याविधारणात् ।

- वे० प० पृ० २६३

३. अथ वेदान्तवाक्यानां श्रुति प्रामाण्यम् ।

- वे० प०, पृ० २६३

(ब) ५. = वाक्यार्थबोध - अभिहितान्वयवाद

वाक्यार्थबोध भारतीय विचारणा में महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। विभिन्न दार्शनिक प्रस्थानों में वाक्यार्थबोध या शाब्दबोध के विविध रूपों को स्वीकार किया गया है। अद्वैतवेदान्ती, भाट्टमीमांसक तथा नैयायिक वाक्यार्थबोध के प्रसङ्ग में अभिहितान्वयवाद को स्वीकार करते हैं। वाक्य में पद के स्वतन्त्र अर्थ को स्वीकार न करने वाले प्रामाण्य मीमांसक अन्विताभिधानवाद को स्वीकार करते हैं। अभिहितान्वयवादियों के अनुसार पहले वाक्य के अवयवभूत पदों से पदार्थों का अभिधान होता है तत्पश्चात् इन्हीं अभिहित पदार्थों के अन्वय द्वारा वाक्यार्थ का बोध होता है।^१ बुद्धि नैयायिक पदार्थों के परस्पर संसर्ग रूप में ही वाक्यार्थ मानते हैं इसलिए वे पदार्थों के पारस्परिक संसर्ग रूप वाक्यार्थ का ज्ञान पदार्थों द्वारा ही मानते हैं। मीमांसकों का मत इससे कुछ भिन्न है। भाट्टमीमांसकों के अनुसार पदार्थ उदात्तावृत्ति के द्वारा ही वाक्यार्थ का बोध कराते हैं, क्योंकि वाक्यार्थ की अन्वयानुपपत्ति से उदात्ता होती है। पदों के द्वारा स्मर्यमाणा नवादि पदार्थ यदि परस्पर अन्वय के बिना ही सामान्यरूप माने जायें तब पदों की व्युत्पत्ति के समय अवसृत एक विशिष्टार्थ में तात्पर्य सम्भव नहीं रह जाता, अतः पदों के वाक्यार्थ की उपपत्ति तभी हो सकती है जबकि उनका एक विशिष्टार्थ में पर्यवसान हो। अतः गौ और जानकन का परस्पर अन्वय इस प्रकार ज्ञात हो जाता है कि 'इयमानीयमानेन गौः, नोसम्बद्धेनैवमानयनम्'। 'कथतः वाक्यस्य पदों द्वारा अवगत पदार्थ परस्पर अन्वय का काम करते हैं।'^२

१. तेनात्र पदावगताः पुनः पदार्था निधौ न्वयं यान्ति ।

इत्येवमभिहितान्वय सिद्धान्तो दक्षितो स्मदादीनाम् ॥

- भा० के मे० पृ० ६८

२. यत्तु पदावृत्तिप्राप्तये वाक्यार्थ बोधयन्तीति ब्रूमः । वाक्यार्थानुपपत्त्या हि उदात्ता भवति । अत्र च पदैः स्मर्यमाणा नवादिपदार्था यकन्योन्यान्वयं विना

(कथया याद ^{टिप्पणी} ~~सम्बद्धेनैवमानयनम्~~ कथये

अन्वितामिवान्वादी प्रामाण्य मत में वाक्यार्थ संक्षुब्ध क्रिया माना जाता है । अन्वितामिवान्वाद में सर्वे अन्वित पदार्थों का ही अमिवान होता है, कभी-कभी पद अन्वित पदार्थों का अमिवान नहीं करते । अर्थात् सभी पद उत्तर पदार्थ से अन्वित स्वार्थ का अमिवान करते हैं, शुद्ध अर्थ का नहीं । 'गामान्य' इस प्रकार प्रथम बार श्रवण के द्वारा यही अमगत होता है कि 'गो' पद उसी गो का बोधक है, जो जानीयमान है तथा 'जान्य' पद उसी क्रिया का वाक्य है जो कि गो में हो रही है । अतः उसी के अनुसार पदों को ही अन्वयविशिष्ट अर्थ का वाक्य मानना चाहिए, शुद्ध अर्थ का बोधक नहीं । अर्थात् अन्वित रूप वाक्यार्थ पदों का अमिवेय ही होता है, पदार्थों द्वारा उदात्तिय नहीं, क्योंकि यदि पदार्थों के द्वारा वाक्यार्थ का बोध माना जाता है, तब प्रमाणान्तर से ज्ञात पदार्थों का भी वाक्यार्थ में अन्वय होना चाहिए । इस प्रकार वाक्य के सभी पद परस्पर एक दूसरे से विशेष रूप से अन्वित पदार्थों का साक्षात् अमिवान करते हैं । इस प्रकार प्रामाण्य अन्वितामिवानवाद का प्रतिपादन करते हैं ।

सभी सप्तण्डवाक्यवादी वाक्यार्थबोध के लिए पदार्थों के मध्य संसर्ग किसी

सामान्यरूपा एवावतिष्ठेत्, तर्हि पदानां व्युत्पत्तिमयावतमेकविशिष्टार्थ-
बोधतात्पर्यं विलम्ब्येता इति सामान्यरूपस्य वाक्यस्यानुपपत्तेरन्योन्यान्वयरूपे
विशेषे स्व पदार्थाः पर्यवस्यन्ति । ततश्च गौरियमानीयमानेव जानयनं च
गौरिवद्वयेव इति परस्परान्वयकामाद् गवानयनरूपवाक्यार्थसिद्धिः ।

- भा० मे० पृ० ६७

१. सकृदपदान्तरपूर्वाभितरपदार्थैः समन्वितं स्वार्थम् ।

अपदानि वदन्तीत्यन्वेयमन्वितामिवानमतम् ॥

- भा० मे० ६६ पृ० ६८

न किसी रूप में अवश्य मानते हैं। चूंकि वेयाकरण अलण्डवाक्यवादी है अतः उन्होंने अलण्ड, एक एवं अन्य स्फोट को वाक्य तथा अलण्ड प्रतिमा को वाक्यार्थ स्वीकार किया है। इसी कारण वेयाकरणों को वाक्यार्थ हेतु संग्रह की अपेक्षा नहीं है। पूर्वोक्त संसर्गज्ञान की दो पद्धतियों—अभिहितान्वयवाद तथा अन्वितामिधानवाद—भारतीय ज्ञानमीमांसा में मुख्य रूप से विकसित हुए। अन्वितामिधानवाद की प्रवर्तना कपिल ने की तथा अभिहितान्वयवाद की प्रवर्तना शबर ने जिसे कुमारिल ने विकसित किया।

अभिहितान्वयवादी माटृमीमांसक अन्वितामिधानवाद का सण्डन करते हैं। अभिहितान्वयवाद में पदों से सम्प्रत्यक्ष अन्वित पदार्थों का अमिधान स्वीकार किया गया है तत्परचात् अभिहित पदार्थों में परस्परान्वय के द्वारा वाक्यार्थज्ञान होता है। अभिहित पदार्थ के वाक्य के जेथ पदार्थों से संशुष्ट होने पर वाक्यार्थज्ञान होता है। इसीलिए अभिहितान्वयवादी माटृमीमांसक वाक्यार्थज्ञान पदार्थों से ही स्वीकार करते हैं। उन्होंने इस मत का सण्डन किया है कि वणों से वाक्यार्थज्ञान हो सकता है। वणों से पदार्थज्ञान तो हो सकता है किन्तु वाक्यार्थज्ञान पदार्थों द्वारा ही सम्भव है। अन्यव्यतिरेक से भी यह सिद्ध हो जाता है कि पदों के द्वारा ज्ञात पदार्थ ही वाक्यार्थज्ञान के कारण हैं। वाक्यार्थ अभिवेक नहीं है क्योंकि मन के झुत्तरी ओर ठने रहने के कारण जिस समय पदों से पदार्थों का ज्ञान नहीं होता, उस समय वाक्य के रहने पर भी वाक्यार्थज्ञान नहीं होता है। इससे निश्चित होता है कि वाक्यार्थज्ञान का निमित्त पदार्थ ही है। इसे एक उदाहरण द्वारा समझा जा सकता

१. तत्र वेयाकरणस्यालण्ड स्वेकोऽनवयः इत्यः स्फोटलण्डः वाक्यं प्रतिवेक वाक्यार्थः। - प्रकाश टीका, पृ० ६०

२. *Purva Mimamsa in its source, Page 137.*

३. अन्यव्यतिरेकाभ्यामेवतत्वनम्यते, मानसापपकारादुच्चरितेभ्योऽपि पदेभ्यो यदि पदार्था नावहीक्यते न तदा वाक्यार्थो नम्यते। तेन वाक्यान्वयेऽपि पदार्थाद्व्यतिरिक्तमानो वाक्यार्थः पदार्थनिमित्त इति निश्चीयते।

- हा० पा० न्यायरत्नाकर में उद्धृत, पृ० ६६६

है, जैसे - किसी ब्रह्म के श्वेत रूप को देखकर गुणी का अनुमान करके, दिनदिनाह्न को ध्वनि सुनकर जल का अनुमान करके तथा टापों की ध्वनि सुनकर वायुनक्षत्र का अनुमान करके परस्पर अन्वय द्वारा 'श्वेत जल बौद्ध रहा है' यह वाक्यार्थ ज्ञान होता है। इस प्रकार बिना पद सुने पदार्थों के ज्ञान से वाक्यार्थ ज्ञान हो जाता है जबकि पदार्थों के ज्ञान के बिना कभी भी वाक्यार्थज्ञान नहीं हो सकता। अतः वाक्यार्थबोध वाक्यग्रहण से नहीं अपितु अवगम्यमान पदार्थों से होता है। 'मानसापहार' स्थल में वाक्यार्थबोध की अनुत्पत्ति वाक्य की अवगति से नहीं किन्तु पदार्थों के ज्ञान से ही होती है। कुमारिल तथा पायसाराथि दोनों यह स्वीकार करते हैं कि पद अपनी शक्ति से केवल पदार्थ का ज्ञान कराते हैं और अभिहित पदार्थों से वाक्यार्थ का ज्ञान होता है तथा पदों से वाक्यार्थ का कोई साक्षात् सम्बन्ध नहीं होता है। तब के अनुसार सभी पद अपने-अपने अर्थ के अभिवान के पश्चात् व्यापारजन्य हो जाते हैं तत्पश्चात् अवगत पदार्थ वाक्यार्थज्ञान कराते हैं। कुमारिल ने वाक्यार्थबोध पदार्थों से ही होता है - इसका विशदतया वर्णन किया है किन्तु यह स्पष्ट नहीं किया कि अभिहित पदार्थों का ज्ञान किस प्रकार तथा क्यों होता है। परवर्ती माट्टीमार्शिकों ने इस विषय को स्पष्ट करते हुए बतलाया है कि पदार्थों का संज्ञान पदों की उदात्ता शक्ति से ज्ञात होता है। मानमेयोदयकार ने इसका प्रभावपूर्ण उग से वर्णन किया है। माट्टीमार्शिकों ने अन्विताभिवान में दोष दिखाने हुए अभिहितान्वयवाद का

१. पश्यतः श्वेतिमाहर्षं ज्ञेयानुद्धर्षं च सुप्यतः ।

दुरनिबोधमनुद्धर्षं च श्वेतो श्वो भावतीति धीः ॥

दृष्टा वाक्यविनिर्मुक्ता न पदार्थविना कश्चित् ।

मानसादित्यतो नास्य वाक्याग्रहणानुसारम् ॥ - श्लोक० वाक्य ३५८-३५९

२. पदानि हि स्वं स्वं पदार्थमभिधाय किमुच -

व्यापाराणि । अथेवानीं पदार्थाः अवगताः सन्तो वाक्यार्थं गमयन्ति ।

- शा० भा० पृ० ८२

३. दृष्टव्य मानमेयोदय, पृ० ६६-६७

प्रतिपादन किया है । अन्वितामिथानवाद गौरव दोष के कारण हेय है क्योंकि अविहितान्वयवाद में पदार्थ स्मृतिसिद्ध है और वाक्यार्थ उदाहणासिद्ध है । यहाँ वाक्य की वाक्यार्थ में अन्वयान्तर मानने की आवश्यकता नहीं है जबकि अन्वितामिथानवाद में अन्वयान्तर की कल्पना करनी पड़ती है । किन्तु, पदगत शक्ति की अपेक्षा पदार्थगत शक्ति की कल्पना में लाघव है क्योंकि एक ही 'गमन' रूप अर्थ के 'गमनम्' 'गच्छनम्' इत्यादि अनेक पद वाक्य होते हैं, अतः पदार्थ की वाक्यार्थ का बोधक मानने में जो कार्य पदार्थगत एक उदाहणा शक्ति से करता है उसके लिए अन्वितामिथानवाद में पदों की वाक्यार्थबोधक मानने में व्यर्थ ही अनेक पदों में अनेक शक्तियाँ माननी होंगी । पदार्थ शक्ति पदा में गमनगत शक्ति से ही गमन के पर्यायार्थों का भी अन्वयबोध हो जाता है, किन्तु पद शक्ति पदा में गमनार्थक अनेक पदों की अनन्त शक्तियाँ माननी पड़ेंगी । और, अन्वितामिथानवाद में प्रतिपद वाक्यभेद होने लगना, कहीं भी एकवाक्यता सिद्ध नहीं होगी । अतः अन्वितामिथानवाद में दोष दिलाते हुए माटुसीमास्तक अविहितान्वयवाद के प्रतिपादन में कहते हैं कि पद अपनी अविधा शक्ति से ही पदार्थों का अविधान करते हैं । ये अविहित पदार्थ परस्पर आकांक्षा, योग्यता तथा सन्निधि आदि के द्वारा परस्पर संश्लेष हो जाते हैं । ये परस्पर संश्लेष को प्राप्त किए हुए अविहित पदार्थ ही वाक्यार्थ के हेतु हैं ।

वेदान्तपरिभाषा में अविहितान्वयवाद को पुनः से प्रतिपादित नहीं किया गया है जबकि कुमारिक ने इसका विवेचन किया है जिसको मानमेयोदयकार ने अधिक स्पष्ट किया है ।

१. द्रष्टव्य मानमेयोदय, पृ० ६६

२. किन्तु वादिनां प्रतिपदं वाक्यभेदः स्वात्, न कश्चिदेकवाक्यता सिद्धेतु ।

आठ अध्याय

अर्थापत्ति प्रमाण

- ६.१ उदाण तथा स्वरूप
- ६.२ अर्थापत्ति के भेद
- ६.३ अर्थापत्ति के अनुमान में अन्तर्भाव की सम्भावना
- ६.४ नैयायिकाभिमत व्यतिरेकी अनुमान का अर्थापत्ति में अन्तर्भाव

अर्थापत्ति प्रमाण

वेदान्त तथा मीमांसा मत में अर्थापत्ति के पृथक् प्रमाणत्व पर विचार किया गया है जबकि न्याय तथा सांख्य मत में अर्थापत्ति अनुमान में ही अन्तर्भावित है। वेदान्तपरिभाषाकार धर्मराजध्वरीन्द्र तथा श्लोकवार्तिककार आचार्य कुमारिल तो इसके स्वतन्त्र प्रामाण्य की विवेका करते ही हैं; प्राकर ने भी अर्थापत्ति को एक स्वतन्त्र प्रमाण माना है, जबकि अनुपलब्धि का प्रमाणत्व उन्हें अभीष्ट नहीं है। नैयायिकों ने व्यतिरेकी अनुमान में ही अर्थापत्ति को अन्तर्भूत माना है। अतः अर्थापत्ति का पृथक् प्रामाण्य उन्हें अभीष्ट नहीं है। व्यतिरेकी अनुमान न मानने वाले दार्शनिक अर्थापत्ति के पृथक् प्रमाणत्व का निरूपण करते हैं और यही कारण है कि धर्मराज तथा कुमारिल ने इसको स्वतन्त्र प्रमाण माना है। 'अर्थापत्ति' शब्द का अर्थ है -- किसी 'सत्य' (अर्थ) की 'कल्पना' (आपत्ति)। शास्त्रीय ग्रन्थों में अर्थापत्ति को ही 'अन्यथानुपपत्ति' नाम से अभिहित किया गया है।

६६१ उदाहरण --

उपपाद के ज्ञान से उपपादक की कल्पना (ज्ञान) ही अर्थापत्ति प्रमा है जिसमें उपपाद का ज्ञान करण (प्रमाण) है तथा उपपादक का ज्ञान फल है। इसको इस उदाहरण द्वारा समझा जा सकता है कि कोई पुरुष दिन में मोक्ष नहीं करता है किन्तु उसका शरीर पुष्ट दृष्टिगत होता है। मोक्ष के बिना ऐसी पुष्टि (धीनत्व) सम्भव नहीं है, अतएव यह कल्पना की जाती है कि वह व्यक्ति रात्रि में अवश्य ही मोक्ष करता होगा। यहाँ 'धीनत्व' का कारण 'रात्रिमोक्ष' है क्योंकि बिना मु-ज्ञान व्यक्ति रात्रि मोक्ष से ही धीन हो सकता

१. अर्थस्यापत्तिः कल्पनेति ।

- वे० प० पृ० २७५

२. तत्रोपपादज्ञानेनोपपादककल्पनमपत्तिः । तत्रोपपादज्ञानं करणम् ।

उपपादज्ञानं फलम् ।

- वे० प०, पृ० २७५

है। इस प्रकार 'रात्रिभोजन' कारण है तथा 'पीनत्व' कार्य है। किन्तु, अर्थापत्ति प्रमाण-प्रमेय स्थल में इसके विपरीत समझना चाहिए। अर्थात्, 'पीनत्व' रूप कार्य का ज्ञान 'करण' है तथा 'रात्रिभोजन' रूप कारण का ज्ञान 'फल' है क्योंकि 'रात्रिभोजन' की कल्पना की जाती है जो अर्थापत्तिप्रमाण फल ही है। किंच, पीनत्व तो प्रत्यक्षा दृष्टिगत होता है अतः उसकी कल्पना करने की आवश्यकता ही नहीं है। 'रात्रिभोजन' प्रत्यक्षात्मात्र होने से कल्पित है अतः 'रात्रिभोजन' का ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण से होता है। इसी कारण उपपाद्य (पीनत्व) के ज्ञान से उपपादक (रात्रिभोजन) की कल्पना अर्थापत्ति प्रमाण माना गया है, क्योंकि उपपाद्य का ज्ञान (पीनत्व का ज्ञान) अर्थापत्ति प्रमाण है तथा उपपादक का ज्ञान (रात्रिभोजन का ज्ञान) अर्थापत्ति प्रमाण है।

प्रश्न उठता है कि यह उपपाद्य तथा उपपादक क्या है? वेदान्त-परिभाषा के अनुसार, बिस्मै के बिना बिस वस्तु की सिद्धि न हो— वह वस्तु उपपाद्य है, जैसे— दिन में न जाने वाले व्यक्ति का पीनत्व रात्रिभोजन के बिना सम्भव नहीं है अतः बिनाऽपुञ्जान व्यक्ति का 'पीनत्व', 'उपपाद्य' हुआ। तथा इसी उपपाद्य वस्तु के ज्ञान को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। उपपाद्य को बतलाते हुए धर्मराज का कथन है कि बिस्मै के बिना जो अनुपपन्न होता है उसे उपपाद्य कहते हैं। द्रष्टव्य है कि 'उसके बिना अनुपपन्न होना' क्या है? अर्थात् अनुपपत्ति का स्वरूप क्या है? धर्मराज का कथन है कि अपने ज्ञान का व्यापक जो ज्ञान है उसका प्रतियोगित्व ही अनुपपत्ति है। जैसे - मोक्ष का ज्ञान होने पर पीनत्व का ज्ञान अवश्य होता है

१. येन बिना यवनुपपन्ने सद्योपपाद्यम् ।

- वे० प०, पृ० २७३

२. यथा रात्रिभोजनं बिना बिनाऽपुञ्जानस्य पीनत्वमनुपपन्नमिति तादृश-
पीनत्वमुपपाद्यम् ।

- वे० प० पृ० २७३

३. किमिदं तेन बिनाऽनुपपन्नत्वम् ? तदभावव्यापकभावप्रतियोगित्वमिति ब्रूमः ।

- वे० प० पृ० २८५

क्योंकि वहाँ मोक्ष का ज्ञाव है वहाँ पीनत्व हो -- यह असम्भव है । इसलिए मोक्षामात्र पीनत्वामात्र का व्याप्य है तथा पीनत्वामात्र मोक्षामात्र का व्यापक है । इसी प्रकार, वहाँ रात्रिमोक्ष का ज्ञाव हो वहाँ दिवाऽमु-ज्ञान पुरुष के पीनत्व का भी ज्ञाव रहता है । दिवाऽमु-ज्ञान पुरुष का पीनत्वामात्र रात्रि-मोक्षामात्र का व्यापक है । अतः रात्रिमोक्षामात्र का व्यापक हुआ पीनत्वामात्र उसका प्रतियोगी पीनत्व है -- इसी ज्ञान को अनुपपत्ति ज्ञान कहते हैं जिसके आधार पर रात्रिमोक्ष की कल्पना होती है । अतः पीनत्व ही उपमाय हुआ ।

जिसके ज्ञाव में जिसकी सिद्धि न हो सके उसे उस कार्य के प्रति उपपादक कहा गया है । जैसे - रात्रिमोक्ष के ज्ञाव में दिवाऽमु-ज्ञान व्यक्ति का पीनत्व कदापि सम्भव नहीं है । अतएव 'रात्रिमोक्ष' दिवाऽमु-ज्ञान व्यक्ति के पीनत्व का 'उपपादक' है ? इस उपपादक के ज्ञान को ही अर्थापत्ति प्रमा (फल) कहा गया है । यहाँ यह ध्यान रखना आवश्यक है कि दिवाऽमु-ज्ञान व्यक्ति का पीनत्व (जोकि रात्रिमोक्ष का कार्य है) अर्थापत्ति स्थल में 'करण' है तथा 'पीनत्व' देखकर रात्रिमोक्ष की कल्पना करना (जोकि 'पीनत्व' का कारण है) अर्थापत्ति प्रमा रूप फल है । जबकि ज्ञायात दृष्टि डालने पर ऐसा प्रतीत होता है कि उपपादक का ज्ञान कारण है तथा उपमाय का ज्ञान फल है । इस प्रकार, वेदान्त-परिभाषा के अनुसार तादृश पीनत्व रूप उपमाय का ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण है तथा प्रत्यक्षा से अदृष्ट रात्रिमोक्ष का ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाणकथ अर्थापत्ति प्रमा रूप है ।

अर्थापत्ति प्रमाण तथा तत्कथ प्रमा को भी अर्थापत्ति ही कहते हैं उसी प्रकार ऐसे प्रत्यक्षा प्रमाण तथा प्रत्यक्षाप्रमाणकथ प्रमा भी प्रत्यक्षा कहलाती

१. यस्याभावे यस्यानुपपत्तितत्तत्रोपपादकम् ।

- वे० प०, पृ० २७७

२. यथा वा रात्रिमोक्षस्याभावे तादृशपीनत्वस्यानुपपत्तिरिति रात्रिमोक्षानुप-
पादकम् ।

- वे० प०, पृ० २७७

है । अनुमानादि में अनुमानप्रमाणजन्य प्रमा को अनुमिति, उपमानप्रमाणजन्य प्रमा को उपमिति तथा शब्दप्रमाणजन्य प्रमा को शाब्दी कहते हैं । यद्यपि प्रमा एवं प्रमाण दोनों के लिए 'अर्थापत्ति' शब्द का प्रयोग होता है तथापि दोनों में 'अर्थापत्ति' शब्द की प्रवृत्ति का निमित्त भिन्न-भिन्न है अतएव अर्थों में भी भिन्नता है । रात्रिभोजन कल्पना रूप प्रमा में अर्थापत्ति की प्रवृत्ति चञ्छी समास करके होती है अर्थात् 'अर्थस्य आपत्तिः कल्पना इति अर्थापत्तिः' एवं कल्पना के कारण पीनत्व रूप अर्थ में अर्थापत्ति शब्द का बहुव्रीहि समास करके प्रयोग किया जाता है - अर्थात् 'अर्थस्य आपत्ति यस्मात्' । इस प्रकार प्रवृत्तिनिमित्त के भेद से एक ही अर्थापत्ति शब्द के 'प्रमा' तथा 'प्रमाण' रूप दोनों ही अर्थ हो सकते हैं ।

मीमांसा दर्शन में भाष्यकार छार ने अर्थापत्ति को परिभाषित करते हुए कहा है, 'अर्थापत्ति प्रमाणं उसे कहते हैं जिसमें दृष्ट अथवा श्रुत पदार्थ किसी दूसरे प्रकार से (अथवा) सिद्ध नहीं होगा इसलिए एक अर्थ की कल्पना की जाती है जैसे- 'वेवदत्त बीजित है किन्तु उसे घर में न पाकर वह कल्पना की जाती है कि वह बाहर होगा'। वेवदत्त के गृह से बाहर होने की कल्पना उसके गृहमात्र तथा उसके बीजित होने पर आधारित है । यहाँ ज्ञात तथा अनुमान - इन दो प्रमाणों में विरोध (अनुपपत्ति) उत्पन्न होता है क्योंकि वेवदत्त का गृह में न होना अनुपपत्ति प्रमाण से ज्ञात होता है तथा उसके बीजित होने पर उसकी उपा कहीं पर है इसका ज्ञान

१. रात्रिभोजनकल्पनारूपायां प्रमितार्थस्यापत्तिः कल्पनेति चञ्छीसमासेन अर्थापत्ति-
शब्दो वर्तते, कल्पनाकारणपीनत्वाधिकाराने त्वर्थस्यापत्तिः कल्पना यस्मादिति
बहुव्रीहिसमासेन वर्तते इति कठकरणोरुन्मयोस्तत्पदप्रयोगः ।

- वे० प०, पृ० २७५

२. अर्थापत्तिरपि दृष्टः श्रुतो वाचोऽप्यथ नोपपत्त इत्यर्थककल्पना ।

यथा -- बीजति वेवदत्ते गृहमात्रवर्तमानं रात्रिभोजनस्यादृष्टस्य कल्पना ।

- शा० पा०, पृ० ३०

अनुमान प्रमाण से होता है । इस प्रकार, देवदत्त है किन्तु वह घर पर नहीं है - इस वाक्य में एक ही समय में दो भिन्न प्रमाणों से ज्ञात किसी व्यक्ति का अस्तित्व तथा ज्ञात उसकी अस्मिद्विकल्पना को उत्पन्न करता है । इसी को श्लोकवार्तिककार कुमारिल भट्ट ने इस प्रकार विवेकित किया है -- प्रमाणचट्टक में से किसी एक से विज्ञात विषय में हुए विरोध को हटाने के लिए जिस अदृष्ट अर्थ की कल्पना की जाती है उसे अर्थापत्ति कहते हैं । यहाँ ध्यातव्य है कि प्रमाणों का यह विरोध सामासमात्र होता है । वास्तविक विरोध होने पर तो समन्वय असम्भव होगा । जिस प्रकार 'ह्रदं रक्तम्' तथा 'नेदं रक्तम्' में वास्तविक विरोध है जिसका परिहार नहीं सम्भव है जब इन दोनों में से एक असत्य हो । किन्तु अर्थापत्ति में तो दोनों की ही सत्यता होती है मछे ही प्रारम्भ में दोनों का विरोध प्रतीत हो, और यह विरोधसमाप्त अतिरिक्त कल्पना से समाप्त हो जाता है । कल्पना का कारण विरोध (अनुपपत्ति) तबेव दो प्रमाणों के मध्य होता है ।

इस प्रकार, वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकवार्तिक दोनों में ही 'अदृष्टकल्पना' को अर्थापत्ति प्रमाण माना गया है । अर्थापत्ति के स्वरूप के विषय में दोनों में समानता है मछे ही दोनों की प्रतिपादन शैली भिन्न हो ।

१. दृष्टो हि गृहे वेत्तामात्रोऽभावेन । आनुमानिकी च तस्य जीवतः अवस्थित्या ।
सा अनिर्वाहितवेद्यविज्ञेयतया गृहमपि व्याप्नोति । सोऽज्ज्ञावानुमानोर्वि-
रोधोऽनुपपत्तिरात्मायते ।

- श्लो० वा० पर काशिका, पृ० १६०

२. प्रमाणचट्टकविज्ञातो वज्राणो बान्धवो भवेत् ।

अदृष्टं कल्पमेवमर्थं अर्थापत्तिरुदाहृता ।। - श्लो० वा० अ० १
अपि च,

A case - where, as order to avoid the contradiction (or irrelevancy) of any object as ascertained by means of any of the six means of right notion, an unseen object (or fact) is assumed, - is known to be one of 'Arthapatti' (Apparent Inconsistency).

- श्लो० वा० अ० १ का पं० लक्ष्मण गंगानाथ का कृत अनुवाद, पृ० २३०

५. २ अर्थापिचि के वेद—

वेदान्तपरिभाषा में दृष्टार्थापिचि तथा कृतार्थापिचि -- अर्थापिचि के उक्त दो प्रकारों का विवेक प्रस्तुत किया गया है। दृष्ट वस्तु के आधार पर की गई कल्पना दृष्टार्थापिचि तथा कृत वस्तु के आधार पर की गई कल्पना कृतार्थापिचि कहलाती है। अर्थात् किस अर्थापिचि का विषय दृष्ट होता है उसे दृष्टार्थापिचि कहते हैं तथा किस अर्थापिचि का विषय कृत होता है उसे कृतार्थापिचि कहते हैं।

वेद -- सामने भुवि देह में 'एवं रक्तम्' - एतद्रूप रक्त ज्ञान होता है। किन्तु किसी आप्त के कल्पन अथवा वहाँ बाहर सम्यक् रूप से देखने के पश्चात् 'नेर्द रक्तम्' से उसी रक्त का निधेयज्ञान होता है। 'नेर्द रक्तम्' इस वाक्य से पुरोवर्ती अवगत रक्त का ही निधेय किया जा रहा है अतएव इस निधेय का विषय रक्त है। इसी कारण रक्त को निधिष्यमान भी कहते हैं। वस्तुतः यह रक्त यदि सत् पदार्थ होता तो उसका निधेय नहीं किया जा सकता था। अतः यह कल्पना की जाती है कि भुवितस्थ पर रक्त की सत्ता नहीं है यह सत् से भिन्न अर्थात् अस्त (भिन्ना) है। अथवा इस रक्त में सत्यत्व का अत्यन्ताभाव है। इस प्रकार उसके सत्यत्वा-त्यन्ताभावरूप भिन्नात्म की कल्पना की जाती है। रक्त को निधिष्यमानता रक्त भिन्नात्म के अभाव में अस्ति है। कहा जा चुका है कि इसी कारण पुरोवर्ती देह में बीजने वाले रक्त में भिन्नात्म की कल्पना की जाती है। भिन्नात्म का अर्थ सद्भिमन्तत्व अथवा सत्यत्व का अत्यन्ताभाव है। तात्पर्य यह है कि रक्त सत्य नहीं है अर्थात् भिन्ना है क्योंकि उसमें सद्भिमन्तत्व है एवं सत्यत्व का अत्यन्ताभाव है। इस प्रकार पुरोवर्ती देह में अवगत रक्त में भिन्नात्म का कल्पक 'नेर्द रक्तम्' इस वाक्य से निधिष्यमानत्व ही है।

दृश्यमान रक्त में दृष्ट निधिष्यमानत्व की अन्यथानुपपत्ति से अर्थात्तर कल्पना (सद्भिमन्तत्व रूप भिन्नात्म की कल्पना) दृष्टार्थापिचि कहलाती

१. सा वापार्थापिचिर्द्विविधा - दृष्टार्थापिचि कृतार्थापिचि चेति ।

है । यहाँ निष्कामत्व का ज्ञान अर्थापि प्रमाण रूप (फल) है तथा निषिध्यमानत्व का ज्ञान अर्थापि प्रमाण रूप (करण) है क्योंकि यह निषिध्यमानत्व रक्त के निष्कामत्व के बिना सिद्ध ही नहीं हो सकता है । इस कारण से 'नेदं रक्तम्' ऐसा अबाधित निषिध्यमानत्व ज्ञान पुरोवर्ती अवगत रक्त सत्यत्व के विरुद्ध निष्कामत्व की कल्पना कराता है । यही दृष्टावधि का उदाहरण है ।

श्रुतावधि की परिभाषा वेदान्तपरिभाषा में इस प्रकार से उक्त होती है — यहाँ श्रुत वाक्य की स्वाध्यायवधि के द्वारा (वाक्यार्थ की अनुपपत्ति के कारण) अन्य अर्थ की कल्पना करनी पड़ती है उसी अर्थान्तरकल्पना को श्रुतावधि कहते हैं । जैसे — 'तरति शोकमात्मवित्' इस श्रुति में शोक शब्द वाक्य समस्त वन्धों में बतार दूर ज्ञाननिवर्त्यत्व की अन्वया अनुपपत्ति होने से समस्त वन्धों में निष्कामत्व की कल्पना की जाती है । अर्थात्, श्रुत वाक्य के मुख्य अर्थ के असम्भवे होने पर उस अर्थ की उपपत्ति हेतु जो अन्य अर्थ की कल्पना की जाती है उसे श्रुतावधि कहते हैं । श्रुतावधि के उदाहरण में वेदान्तपरिभाषा में 'वात्मनेषा पुरुष' समस्त शोक को पार कर जाता है' — यह वाक्य दिया गया है । यहाँ 'तरति शोकमात्मवित्' इस वाक्य का 'कर्तृत्वादि समस्त वन्ध है तथा ज्ञान से उसकी निवृत्ति होती है' — यह वाक्य है । किन्तु, श्रुत वाक्य से यह अर्थ अनुपपन्न है क्योंकि किसी वस्तु की निवृत्ति तत्ज्ञान से नहीं होती है ; ज्ञान केवल ज्ञान का निवर्तक

१. तत्र दृष्टावधिर्निष्ठा इदं रक्तमिति पुरोवर्तीति प्रतिपन्नस्य रक्तस्य नेदं रक्तमिति तस्मै निषिध्यमानत्वं सत्यत्वेऽनुपपन्नमिति रक्तस्य सद्भिन्नत्वं सत्यत्वात्सन्तापमावदत्वं वा निष्कामत्वं कल्पयतीति ।

— वे० प०, पृ० २७६

२. श्रुतावधिर्निष्ठा यत्र श्रुतवाक्यस्य स्वाध्यायवधिरुक्तान्तरकल्पनम् । यथा 'तरति शोकमात्मवित्' इत्यत्र श्रुतस्य शोकशब्दवाक्यवन्धवातस्य ज्ञान-निवर्त्यत्वस्यान्वयाऽनुपपत्त्या वन्धस्य निष्कामत्वं कल्पयते ।

— वे० प०, पृ० २७६

दूसरा अपने विवक्षित अर्थ को बतलाने में असमर्थ होता है । अतः वाक्येकदेशकणो-
परान्त अन्वयामिमान की अनुपपत्ति से अन्वयामिमानोपयोगि द्वितीय पद की कल्पना
करने की ही अमिमानानुपपत्ति रूप कृतापिपत्ति कहते हैं । जैसे -- 'द्वारम्' - कपाट
शब्द को सुनकर उसके अन्वय की उपपत्ति लगाने के लिए 'पिबेहि' (उगा दो) पद
का अध्याहार किया जाता है । इस पर यह संका की जा सकती है कि 'द्वारं
पिबेहि' इस वाक्य के एकमात्र 'द्वारम्' पद का उचरण करने के पश्चात् इस 'द्वार'
का अन्वयामिमान से पूर्व 'इस अन्वय का अमिमान 'विमान' अर्थ के उपस्थापक
विमान पद के बिना अनुपपन्न हो रहा है - यह अर्थ किस प्रकार जाना जा सकता
है । संक्षेप में 'द्वारम्' के साथ 'पिबेहि' का ही अध्याहार क्यों किया जाता है ?
धर्मराज के अनुसार इसका समाधान इस प्रकार सम्भव है कि 'अमिमान' पद की
व्युत्पत्ति दो प्रकार से सम्भव है । 'अमि' पूर्वक 'मा' यातु से माव अर्थ में ल्युट्
प्रत्यय लगाने पर तथा करण कारक में ल्युट् प्रत्यय करने पर 'अमिमीयते इति' तथा
'अमिमीयते अनेन इति' 'अमिमानम्' शब्द की निष्पत्ति होती है । प्रकृत में अमिमान
पद मावाचक नहीं है किन्तु इसकी व्युत्पत्ति 'करणे ल्युट्' से सिद्ध की गई है जिसका
अर्थ 'तात्पर्य' होता है । 'द्वारम्' पद के कणोपरान्त अन्वयामिमान की अनुपपत्ति
इसलिए हो रही है क्योंकि 'द्वारम्' पद का तात्पर्य 'द्वार' है अर्थात् जिसका 'रेखे

१. कृतापिपत्तिश्च द्विविधा, अमिमानानुपपत्तिरभिहितानुपपत्तिश्च । तत्र, यत्र
वाक्येकदेशकणोऽन्वयामिमानानुपपत्त्याऽन्वयामिमानोपयोगि पदान्तरं
कल्पयते तत्रामिमानानुपपत्तिः ।

- वै० प०, पृ० २७६

२. यथा द्वारमित्यत्र पिबेहि इत्यध्याहारः ।

- वै० प०, पृ० २७६

३. ननु द्वारमित्यादावन्वयामिमानात्पूर्वमिदमन्वयामिमानं विमानोपस्थापकत्वं
विनाऽनुपपन्नमिति क्वं ज्ञानमिति चेत् ।

- वै० प०, पृ० २७६

पिधान क्रिया के संस्पर्श को विधाय कर रहा है अर्थात् द्वार कहने वाले व्यक्ति का तात्पर्य है कि द्वारकर्तृक पिधान क्रिया के साथ संस्पर्श का बोध हो। इस अर्थ का ज्ञान 'द्वारम्' पद के अण के परवात् ही हो जाता है। अतएव अन्वयाभिधान के पूर्व भी उक्त 'तात्पर्य' से 'द्वारम्' पद का अन्वय 'पिबैहि' क्रिया के साथ ही है ऐसा बोध होता है। वेत्त, काठ, प्रकरण आदि तात्पर्य के निरुपपत्ति होते हैं इसी कारण 'पिबैहि' क्रिया से संस्पर्शात्त्व का बोध हुआ। अभिधानानुपपत्ति का एक वैदिक उदाहरण भी पालिभाषाकार ने दिया है। किसी पुस्तक की पद्धति कर्म में प्रवृत्ति नहीं होती है। भुक्ति में 'विश्वकिता यजेत' -- विश्वक्ति नामक याग करें -- ऐसा कर्म विहित है। प्रकृत में विश्वक्ति नामक याग में करणात्त्व रूप अन्वय का अभिधान किया गया है। प्रश्न उठता है कि यह किसके प्रति करण है ? यहाँ मुख्य से दृष्ट विशेष अनुत्पत्ति है। 'सः स्वर्गः स्यात् स्वर्गप्रत्ययविशिष्टत्वात्' (अर्थात् स्त्री याग का स्वर्ग को ही सामान्य रूप से कह माना गया है। यहाँ कोई फल अनुत्पत्ति हो यहाँ स्वर्ग की कल्पना करनी चाहिए।) इस पुत्र से 'स्वर्गकाम' पद का व्याख्यान दिखाना गया है। इस प्रकार, 'स्वर्गकाम' पद का व्याख्यान कर देने से 'विश्वकिता यजेत' इस पुत्र वाक्य का अन्वयाभिधान उपपन्न हो जाता है। अर्थात् 'स्वर्गकामः विश्वकिता यजेत' यह वाक्यार्थ होता है। अभिधानानुपपत्ति को उदाहरणसहित स्पष्ट करने के परवात् अभिधानानुपपत्ति का निरूपण करते हैं।

(२) अभिधानानुपपत्ति —

यहाँ पर वाक्य से अन्तर्गत अर्थ अनुपपन्न होने के कारण, ज्ञात होता

१. अभिधानपदेन करणात्त्वत्त्वा तात्पर्यस्य विवक्षितत्वात्। तथा च द्वारकर्तृक पिधानक्रियासंस्पर्शविधायकत्वं पिधानोपस्थापककर्म विना अनुपपन्नमिति ज्ञानं तत्रापि सम्भाव्यते। - वे० प०, पृ० २८२

२. वेधिविपरीतं चतुर्थं व्याख्यानम्।

३. तथा वा विश्वकिता यजेत इत्यत्र स्वर्गकाम इति पदव्याख्यानः।

- वे० प०, पृ० २८६

हुआ भी, अर्थात्तर की कल्पना कराता है वहाँ अभिहितानुपपत्ति होती है । केते --
 'स्वर्गकामो ज्योतिष्टोमेन यजेत' -- इस वाक्य के श्रवण से अर्थ का तो ज्ञान हुआ
 किन्तु यह अवगत अर्थ भी अनुपपन्न ही प्रतीत होता है क्योंकि उक्त वाक्य में
 द्वाणिक ज्योतिष्टोम याग में अवगत हुए स्वर्गसाधनत्व की अनुपपत्ति होने से द्वाणिक
 याग-साधन है, तथा स्वर्गप्राप्तिफल है ; इनके मध्यवर्ती 'अपूर्व' की कल्पना की
 जाती है । 'स्वर्गकामो ज्योतिष्टोमेन यजेत' इस वाक्य में अभिहित (उक्त) अर्थ
 की अनुपपत्ति होती है क्योंकि ज्योतिष्टोम याग द्वाणिक है, याग होते ही वह
 श्रियाविशेष तो समाप्त हो जाती है । किन्तु, याग होते ही यत्मान स्वर्गस्थ
 हुआ दिखाई भी नहीं देता है । इस प्रकार, द्वाणिक ज्योतिष्टोम याग में जो
 स्वर्ग के प्रति साधनता अभिहित हो चुकी है, वह अनुपपन्न हो रही है इसलिए
 मुख्यार्थ की उपपत्ति जिस प्रकार हो ऐसे पदार्थ की कल्पना की जाती है और वह
 'अपूर्व' है । यद्यपि याग विनाही है तथापि वह अपने स्थितिताना में ही उत्पन्न
 होते ही स्वर्ग के साधनमूल 'अपूर्व' (अदृष्ट) को उत्पन्न करके नष्ट होता है ।
 वह 'अपूर्व' 'याग' तथा 'स्वर्ग' का मध्यवर्ती व्यापार है किसे स्वर्गस्थ फल
 प्राप्त होता है । अतएव 'अपूर्व' की विवक्षा कल्पना से भुक्ति द्वारा अवगत अर्थ
 अनुपपन्न नहीं हो पाता है ।

वेदान्तपरिभाषा में अर्थापत्ति के प्रकारों का निरूपण करने के
 पश्चात् श्लोकभाष्य में अर्थापत्ति के वेद के विषय में बानना अभीष्ट है । शब्द-
 भाष्य में अर्थापत्ति के कथित दो प्रकारों का प्रकृ निरूपण अप्राप्त है । यदि वह

१. अभिहितानुपपत्तिस्तु यत्र वाक्यावगतोऽर्थोऽनुपपन्नत्वेन ज्ञातः सन्नयान्तरं
 कल्पयति तत्र द्रष्टव्या ।

- वे० प०, पृ० २८३

२. यथा 'स्वर्गकामो ज्योतिष्टोमेन यजेत' इत्यत्र स्वर्गसाधनत्वस्य द्वाणिक-
 ज्योतिष्टोमयागवत्तयाऽनन्तस्यानुपपत्त्या मध्यवर्तीपूर्णं कल्प्यते ।

- वे० प०, पृ० २८३

कहा जाय कि माध्यप्रयुक्त 'दृष्टः कृतो वा' अर्थापि के दो प्रकारों -- दृष्टार्थापि तथा कृतार्थापि की ओर सह-केत तो करते हैं किन्तु त्वर ने उक्त मैदों का ही सह-केत 'दृष्टः कृतो वा' से किया होता तब तो उनको उदाहरण सहित उक्त दो मैदों का निरूपण करना चाहिए था। लेकिन, उन्होंने अर्थापि का केवल एक ही उदाहरण दिया है। कुमारिल ने त्वर के 'दृष्टः कृतो वा' के आधार पर अर्थापि के दो प्रकारों की मान्यता की है। दृष्टार्थापि अर्थात् दृष्ट वस्तु के द्वारा कल्पना तथा कृतार्थापि अर्थात् कृत वस्तु के आधार पर कल्पना। वेदान्तपरिभाषा तथा शङ्कोरभाषि दोनों में ही अर्थापि के उक्त दो मैदों की स्वीकार किया गया है। कुमारिल ने दृष्टार्थापि के पाँच उपभेद भी माने हैं। इस प्रकार, अर्थापि के कुल छः प्रकार हुए-- दृष्टार्थापि के पाँच प्रकार तथा कृतार्थापि। अर्थापि प्रमाण का आधार कुमारिल सम्मत छः प्रमाण है, और इस कारण से भी अर्थापि के छः प्रकार हुए। वाक्यस्थ 'दृष्टः' पद का अर्थ है - शब्द से विभक्त प्रत्यक्षादि पाँचों प्रमाणों द्वारा ज्ञात 'विषय'। उदाहरण में 'कृतः' पद से कृतार्थापि ही अभिप्रेत है। शब्दप्रकरणयुक्त अर्थापि-- 'कृतार्थापि' का 'दृष्टार्थापि' से पुनः निरूपण करने का विशेष कारण है। 'दृष्टार्थापि' शब्द से संगृहीत सभी अर्थापिओं 'प्रेमग्राहिणी' हैं अर्थात् कीर्तित केवदच के गुरुमायवहो से उसके बहिर-स्तित्व स्वरूप 'प्रेम' का ही ग्रहण होता है जबकि कृतार्थापि के द्वारा विद्या-नु बान चीन केवदच के रात्रिलोक स्वरूप 'प्रेम' के तात्क 'रात्रि बुद्धे' इस वाक्यस्वरूप 'प्रमाण' का ही ग्रहण होता है। तत्परभाषा 'रात्रि' वाक्यस्वरूप प्रमाण के द्वारा 'रात्रिलोक' रूप अर्थ का बोध होता है। इस प्रकार, कृतार्थापि प्रमाणग्राहिणी है। दृष्टार्थापि से निवृत्त होने के कारण ही उसका पुनः अभिधान किया गया है।

१. अर्थापिरपि दृष्टः कृतो वाथोऽन्यथा बोधयत इत्यर्थकल्पना ।

- शा० भा०, पृ० ३०

२. दृष्टः कृतार्थापिस्माद् भेदेनोक्ता कृतोक्तवा ।

प्रमाणग्राहिणीत्वेन यस्मात् पूर्वाभिधानात् ॥

- शङ्कोर भा० अ० २

कृष्ण प्रमाण द्वः प्रकार के हैं अतः तत्पूर्विका व्यापिचि भी द्वः प्रकार की है ।

(१) प्रत्यक्षपूर्विका —

प्रत्यक्ष प्रमाण से ज्ञात दाह के द्वारा वह्नि में वहन-शक्ति की जो कल्पना की जाती है वही प्रत्यक्षपूर्विका व्यापिचि है । वह्नि वस्तुओं को जलाती है - यह प्रत्यक्षगम्य है किन्तु यह तभी सम्भव है जब यह कल्पना की जाय कि वह्नि में 'वहनशक्ति' है । स्पष्टतया, इस व्यापिचि का आधार 'प्रत्यक्ष' है ।

(२) अनुमानपूर्विका —

यह व्यापिचि 'अनुमान' प्रमाण पर आधारित है । सूर्य में अनुमित गति के द्वारा सूर्य में गमनशक्ति की कल्पना 'अनुमानपूर्विका व्यापिचि' है । सूर्य में गति का ज्ञान अनुमान द्वारा ही होता है । प्राणियों में गमन यदादि के कारण सम्भव है किन्तु सूर्य के पास इस प्रकार का गमनसाधन नहीं है । अतएव 'सूर्य गमन करता है' तथा 'उसके गति का कोई साधन नहीं है' इन दोनों में अनुपपत्ति (विरोध) तभी दूर हो सकती है जब सूर्य में गमनशक्ति की कल्पना की जाय ।

(३) उपमानपूर्विका —

उपमान पर आधारित व्यापिचि उपमानपूर्विका व्यापिचि कहलाती है । 'जनेन सपुत्री मदीया गोः' इस उपमिति में गो में 'सपुत्रज्ञानग्राह्य-शक्ति' (गमयज्ञानग्राह्यत्व) की कल्पना 'उपमानपूर्विका व्यापिचि' का

१. तत्र प्रत्यक्षतो ज्ञानाद् दाहाद् वहनशक्तता ।

- शब्दो वा० ३ की प्र० पं०

२. वह्नेरनुमिताद् सूर्ये वायात् सञ्चलियोग्यता ॥

- वही ३ की द्वि० पं०

३. यत्नं हि प्राणियां विशिष्टपदादिवाचकमनन्तम् । अयं चानुमिततद्विवर्तन-साधनोऽपि तत्रैव न नानुमतिरिति विवर्तः । सो मं शक्तिकल्पना निवार्यते ।

- काशिका (शब्दो वा० व० ३ पर) ।

उदाहरण है । प्रश्न उठता है कि क्यों गवय के प्रत्यक्षोपरान्त ही गो में यह सादृश्य अभिव्यक्त होता है ? गो के प्रथम दर्शन के समय यह सादृश्य क्यों नहीं अभिव्यक्त होता है ? गो का गवयसदृश होना यह स्पष्ट करता है कि गो में गवय के अवयवसामान्य रहते हैं और ये अवयवसामान्य गो के प्रथम दर्शनकाष्ठ में भी रहते हैं ; तब प्रथम दर्शनकाष्ठ में ही इस समुच्च ज्ञान की उपमिति क्यों नहीं होती ? इस अनुपपत्ति का समाधान तभी हो सकता है जब यह कल्पना की जाय कि गो में शक्ति है जो प्रतियोगी गवय के दर्शन से अभिव्यक्त होती है और 'गवयसदृशो गोः' यह उपमिति उत्पन्न करती है । इस प्रकार समुच्चज्ञानग्राह्यशक्ति की कल्पना 'उपमानपूर्विका कथापिचि' का उदाहरण है ।

(४) कथापिचिपूर्विका —

कथापिचि पर आधारित कथापिचि का यह प्रकार शब्द की नित्यता की कल्पना पर आधारित है । शब्द की नित्यता की कल्पना शब्द की बोधक शक्ति (वाक्यशक्ति) पर आधारित है जिसका कथापिचि द्वारा शब्द से अर्थ के अभिधान में प्रयोग होता है । कथापिचि, शब्द के द्वारा अर्थ के अभिधान से शब्द में वाक्यत्व शक्ति की कल्पनास्वरूप 'कथापिचि' निष्पन्न होती है । शब्द में इस वाक्यत्व शक्ति की उपपत्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक उसे नित्य न माना जाय ।

१. नवयोपमिता वा गोस्तज्ज्ञानग्राह्यता मता । - शब्दोऽभा० अ० ४ द्वि० पं०
२. अर्थं नचि सुसमुच्चानं कथ्यते, यदि हि कथ्येत प्रथमदर्शोऽपि किं न कथ्येत, सन्ति हि तदापि नचि नवयावयवसामान्यानि, तदेवं वाक्यमपि नव्युपमानमनुपत्त्याव-
धीयति । शक्ति कल्पनयोपमायते । अस्ति नाम कोऽपि गौरतिशब्दो यः
प्रतियोगिदर्शनप्रतिष्ठत्वाभिव्यक्तिर्गवयसदृशी विष्णुपत्नयति ।

- शब्दोऽभा० पर काशिका, पृ० १६३

३. अभिधानप्रतिष्ठयर्कमपित्यावगोपितात् ।
शब्दे बोधकत्वान्त्वात् तन्नित्यत्वप्रकल्पनम् ॥ - शब्दोऽभा० अ० ५
४. अभिधा नान्वया विध्येदिवि वाक्यशक्त्याम् ।
कथापित्त्वावगम्यैव तदनन्वयतेः पुनः ॥
कथापित्त्वन्तरेणैव शब्दनित्यत्वनिरकाः ।
दर्शनेत्य परार्थत्वादित्यस्मिन्नभिधान्यते ॥ - शब्दोऽभा० अ० ६-७

अपि च, No denotation is possible without expressiveness; and this latter could not be possible, if the words were not eternal.

अतएव शब्द में नित्यत्वकल्पनास्वरूप अर्थापिचि शब्द में उक्त वाक्यत्वं शक्ति की कल्पनास्वरूप अर्थापिचिमुक्त है । इसी कारण इसे अर्थापिचिपूर्विका कहा गया है ।

(५) अनुपलब्धिपूर्विका —

वाच्यकार ने जो बोधित वेदवच के गृह्यमावदत्तेन से उसके बहिर्भाव की दृष्ट परिकल्पना को अर्थापिचि का उदाहरण बतलाया है वह वस्तुतः अनुपलब्धिपूर्विका अर्थापिचि का ही उदाहरण है । प्रत्यक्षादि पाँचों प्रमाणों से निष्कर्षित तथा ज्ञात से निष्कर्षित गृह्यमूचि बोधित क्षेत्र के ज्ञात से जो क्षेत्र के बहिर्स्थितत्व की कल्पना की जाती है वही अनुपलब्धिप्रमाणमुक्त अर्थापिचि का उदाहरण है । कुमारिल का अनुपलब्धिपूर्विका अर्थापिचि का यही उदाहरण वेदान्तस्मृतिसाधकार ने श्रुतापिचि के उदाहरण के रूप में दिया है ।

(६) शब्दपूर्विका अर्थापिचि अथवा श्रुतापिचि—

अर्थापिचि का वह प्रकार शब्द प्रमाण पर आधारित है । 'वीनो दिवा न भुङ्क्ते' (यह वीन व्यक्ति दिन में नहीं खाता है) इस वाक्य से जो 'रात्रिभोजन' का विज्ञान होता है उसे श्रुतापिचि कहते हैं । प्रकृत में 'वीनो दिवा न भुङ्क्ते' वह श्रुतापिचि का उदाहरण दिया गया है तथा 'रात्रिभोजन' स्वरूप प्रमेय को श्रुतापिचि का उदाहरण कहा जाता है । किन्तु, पहले यह बतलाया जा चुका है कि श्रुतापिचि प्रमाणग्राहिणी होने से दृष्टापिचि से विरुद्ध है और श्रुतापिचि के द्वारा दिन में भोजन न करने वाले वीन वेदवच के रात्रि भोजन स्वरूप 'प्रमेय' के शास्त्र 'रात्रि भुङ्क्ते' इस

१. प्रमाणमावनिर्णयैनामावनिर्णयितात् ।

नेहाभ्येकबहिर्भावविशिष्ट्यां त्विह दर्शिता ॥

तावमावोत्पित्तान्वाक्यापिचिमुदाहरेत् ।

- श्रुती० वा० अ० ८-६ का पूर्वाह्नि

२. वीनो दिवा न भुङ्क्ते कैवेवमादिश्वरः श्रुती ।

रात्रिभोजनविज्ञानं श्रुतापिचिरुच्यते ॥ - श्रुती० वा० अ० ५९

३. प्रमाणग्राहिणीत्वेन वस्मात् पूर्वविरुद्धाणा ॥

- श्रुती० वा० अ० २

वाक्य स्वरूप प्रमाण का ग्रहण होता है । तत्पश्चात् 'रात्रिवाक्य' स्वरूप प्रमाण के द्वारा रात्रिबोधन स्वरूप अर्थ का व्यवबोधन होता है । अतः कृतायापिचि से 'रात्रौ भुङ्क्ते' इस वाक्य का ग्रहण होता है अथवा 'रात्रिबोधन' रूप अर्थ का ? इसके समाधानार्थ कुमारिष्ठ का कथन है कि कृतायापिचि को कोई तर्कगोचर (प्रमेय-ग्राहिणी) मानते हैं और कोई इसे ह्रस्वस्वरूप प्रमाण की ग्राहिका (प्रमाण-ग्राहिणी) मानते हैं अतएव कोई विरोध नहीं है । किन्तु सभी लोग कृतायापिचि को वागम प्रमाण से अभिन्न मानते हैं । किन्तु सभी लोग कृतायापिचि को वागम प्रमाण से अभिन्न मानते हैं । क्योंकि प्रायः सभी वैदिक व्यवहार ह्रस्वपूर्विका कृतायापिचि के द्वारा ही व्यवस्थित होते हैं । यदि उसे वागम प्रमाण से अभिन्न न माना जाय तब तो वे सभी वैदिक व्यवहार अनेकिक हो जायेंगे । इसी कारण इसको वागम प्रमाण पर आधारित माना जाता है ।

सभी कृतायापिचिवादी स्वीकार करते हैं कि कृतायापिचि के द्वारा कल्पित अर्थ वागमप्रमाणवेष होता है । इसी सन्दर्भ में किसी की मान्यता है कि 'दीनो दिवा न भुङ्क्ते' -- इस कृत वक्त का ही 'रात्रिबोधन' अर्थ है । अन्यो की (सिद्धान्तिवर्गों की) धारणा है कि 'दीनो दिवा न भुङ्क्ते' इस वाक्य के द्वारा 'रात्रौ भुङ्क्ते' रूप कल्पित वाक्यान्तर का ही अर्थ 'रात्रिबोधन' है । 'दीनो दिवा न भुङ्क्ते' प्रमाण इस वाक्य का 'रात्रिबोधन' रूप अर्थ नहीं हो सकता क्योंकि वाक्य सभी भी अनेकार्थक नहीं होता है (पर मछे ही हो) साथ ही उसमें वाक्यता भी नहीं होती है अतएव 'दिवा न भुङ्क्ते' इस वाक्य का अभिवेयार्थ 'रात्रिबोधन' नहीं हो सकता । तत्तु यहाँ के तत्तु अर्थ परस्पर विवक्षित

१. तार्कगोचरा केवपरे ह्रस्वगोचरान् ।

कल्पयन्वागमाभ्येतामभिन्नां प्रतिमानते ॥ - इतो० पा० अ० ५२

२. प्रायश्च वाक्या वेदे व्यवहारो व्यवस्थितः ।

सो वैदिकः प्रकृत्यैव कथंवा नियते ततः ॥ - इतो० पा० अ० ५३

३. वक्तव्य कृतवेषो ही अर्थः केदिकदाभितः ।

तत्कयापिपुस्तस्यान्वेदिष्टो वाक्यान्तरस्य तु ॥ - इतो० पा० अ० ५४

४. न तावत्प्रमाणस्य वक्तोऽर्थोऽभिप्रेक्ष्यते ।

न ह्यनेकार्थता भुङ्क्ता वाक्ये वाक्यता तया ॥ - इतो० पा० अ० ५५

होकर ही वाक्यार्थ की प्रतीति कराते हैं । अतः 'दिवामोक्ष' वाक्य से 'रात्रि-
मोक्ष' की प्रतीति नहीं हो सकती । 'रात्रिमोक्ष' दिवादि का संसर्ग (व्यापक)
भी नहीं है एवं रात्रिमोक्ष दिवामोक्ष का 'मैद' अर्थात् विशेष भी नहीं है किन्तु
'दिवामोक्ष' प्रतिपादक 'पीनो दिवा न मुंक्ते' यह वाक्य 'रात्रिमोक्ष' का
प्रतिपादक हो सके । किन्तु, 'पीनो दिवा न मुंक्ते' इस वाक्य का अर्थ 'दिवामोक्ष'
होता है अतएव 'रात्रिमोक्ष' रूप द्वितीय अर्थ की कल्पना करना व्यर्थ है^१ क्योंकि
दुर्लभानुष्टिभ्यामेव वाक्य को अनेकार्थक मानकर उक्त वाक्य का 'दिवामोक्ष' तथा
'रात्रिमोक्ष' -- दोनों ही अर्थ लिया जाय तब भी उक्त वाक्य का दो बार
उच्चारण करना होगा क्योंकि एक अर्थ के लिए उच्चारित एक शब्द से दूसरे अर्थ का
बोध नहीं होता है ।

तस्मात्, 'रात्रो मुंक्ते' इस बुद्धिस्थवाक्यान्तर के द्वारा 'रात्रि-
मोक्ष' अर्थ की प्रतीति होती है । इस प्रकार, 'पीनो दिवा न मुंक्ते' इस कृत
वाक्य से व्यक्त 'रात्रो मुंक्ते' रूप बुद्धिस्थ वाक्यान्तर की कल्पना करता है और
कल्पित (बुद्धिस्थ) उस वाक्य से 'रात्रिमोक्ष' स्वरूप अर्थ का बोध होता है ।
स्पष्ट है कि 'रात्रो मुंक्ते' यह वागमप्रमाणस्वरूप वाक्य ही प्रकृत में कदापि
प्रमाण का प्रमेय है न कि 'रात्रिमोक्ष' स्वरूप अर्थ । इस प्रकार, 'रात्रिमोक्ष'
रूप अर्थ का वागमप्रमाणान्वय होना भी सिद्ध होता है ।

१. पदार्थान्वयरूपेण वाक्यार्थो हि प्रतीयते ।

न रात्र्यादिपदार्थैश्च दिवावाक्येन गम्यते ॥

- शब्दो मा० अ० ५६

२. न दिवादिपदार्थानां संसर्गो रात्रिमोक्षम् ।

न मैदो येन सहास्यं तस्य स्वात् प्रतिपादकम् ॥

- यही ५७

३. कन्धार्थव्यापृतत्वाच्च न द्वितीयार्थकल्पना ।

- यही ५८ पृथार्थ

४. तस्माद् वाक्यान्तरेणार्थं बुद्धिस्थेन प्रतीयते ॥

- यही ५८ उपार्य

वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकवार्तिक के उपर्युक्त विवेक से स्पष्ट है कि दोनों ने ही व्यापिचि के दो वेद — दृष्टार्थापिचि तथा कृतार्थापिचि—स्वीकार किये हैं। कुमारिल ने दृष्टार्थापिचि के पाँच उपवेदों को उपस्थापित किया है किन्तु धर्मराय ने दृष्टार्थापिचि का कोई उपवेद नहीं माना है। कुमारिल के दृष्टार्थापिचि के पाँच वेद प्रत्यक्षादि, पाँच प्रमाणों पर आधारित हैं। शब्द पूर्विका व्यापिचि को कृतार्थापिचि के रूप में स्वीकार किया है अतएव कृतार्थापिचि शब्दप्रमाण पर आधारित है। इस प्रकार, प्रमाणों के आधार पर व्यापिचि के ६ प्रकार होते हैं किन्तु से शब्दपूर्विका व्यापिचि के ६ प्रकार होते हैं किन्तु से शब्दपूर्विका व्यापिचि कृतार्थापिचि है तथा शब्द प्रमाण के अतिरिक्त अन्य प्रमाणों पर आधारित व्यापिचि दृष्टार्थापिचि है। दृष्टार्थापिचि को प्रमेयग्राहिणी तथा कृतार्थापिचि को प्रमाण-ग्राहिणी बतलाकर उनके मध्य एक और वेद उपस्थित किया है। किन्तु, वेदान्त-परिभाषाकार ने प्रमाणों के आधार पर व्यापिचि विषय के आधार पर (विषय कभी प्रमाण होता है तो कभी प्रमेय) व्यापिचि का वेद नहीं स्वीकार किया है। जिसका विषय दृष्ट होता है वह दृष्टार्थापिचि है तथा जिसका विषय कृत होता है वह कृतार्थापिचि है—एतद्विषयक समानता दोनों में ही प्राप्त होती है। वेदान्त-परिभाषा में कृतार्थापिचि के अन्तरवेदों—अविद्यानानुपपत्ति तथा अविहितानुपपत्ति—का निरूपण धर्मराय की मोक्षिकता का परिचायक है। कुमारिल ने इन दोनों वेदों की कभी तक नहीं की है।

श्लोकवार्तिक तथा वेदान्तपरिभाषा में व्यापिचिविषयक ये विन्वताएं उपास्य होती हैं --

- (१) कुमारिल ने अनुपपत्ति का कारण विरोधान्नास बतलाया है^१ जबकि धर्मराय इस विषय पर मौन है। जबकि धर्मराय द्वारा दिए गए व्यापिचि के विविध उदाहरणों में से अधिकांश में विरोधान्नास दर्शित है तथापि उसका पुष्क निरूपण अप्राप्त है।
- (२) कुमारिल के अनुसार कृतार्थापिचि में तब ही कोई शब्द या वाक्य कल्पित होता है जबकि धर्मराय के अनुसार कभी तो शब्द की कल्पना की जाती है तथा कभी अर्थ की (तत्त्व की)। जैसे -- 'द्वारम्' पद के अर्थ से 'विशेष' पद की कल्पना करना तथा 'दीनो' किंवा 'न मुक्ते' से 'राक्षसीक' रूप अर्थ की कल्पना करना।

६.३ क्यापिचि के अनुमान में अन्तर्भाव की सम्भावना

क्या क्यापिचि का अनुमान में अन्तर्भाव सम्भव है ?

सांख्यकार्य क्यापिचि का अनुमान में ही अन्तर्भाव कर लेते हैं ।
नैयायिकों ने 'व्यतिरेकी अनुमान' में क्यापिचि को अन्तर्भूत बतलाया है । किन्तु
वेदान्त तथा मीमांसा दोनों ने ही क्यापिचि के पुष्क प्रमाणत्व का निरूपण किया
है । क्यापिचि का अनुमान में अन्तर्भाव नहीं हो सकता -- इस बात की पुष्टि
निम्न कारणों से होती है --

(१) पक्षधर्मता का अभाव—

नैयायिकों की शङ्का का है कि 'वीच्यन् वेवदसो
बहिरस्ति, निचमानत्वे सति गृहेभावात्' इस अनुमान से ही केन के गृहास्तत्त्व
से बहिःस्तत्त्व का ज्ञान प्राप्त हो जाती है अतः क्यापिचि को पुष्क प्रमाण मानने
की आवश्यकता नहीं है । इसका समाधान दंडोष्माधिकार इस प्रकार करते हैं कि
उक्त कल्पना में पक्षधर्मत्वादि बहुतों की अपेक्षा ही नहीं रहती अतएव यह कल्पना
अनुमिति नहीं कहला सकती । इसी कारण क्यापिचि अनुमान से निम्न प्रमाण है ।
केन के बहिःस्तत्त्व की कल्पना को जिस अनुमान में अन्तर्भूत किया जा सकता है उसके
दो रूप हो सकते हैं (१) केनो बहिर्देहपिच्छिष्टः गृहेभावात्, (२) बहिर्देहो केन-
पिच्छिष्टः गृहेभावात् । प्रथम अनुमान में पक्ष 'केन' है तथा द्वितीय अनुमान में
'बहिर्देह' पक्ष है । किन्तु, प्रश्न उठता है कि हेतु क्या होगा ? ज्ञात है कि
अनुमान के लिए हेतु का पक्ष में रहना आवश्यक है (पक्षधर्मता ज्ञान) । प्रकृत में
'गृहावृष्टि' स्वरूप हेतु न तो 'केन' स्वरूप पक्ष का धर्म है और न ही 'बहिर्देह'

१. श्वावरत्नाकर, पृ० सं० ३२१

२. आभाषनताज्जेनाद बहिमविस्य दूकाम् ।

पक्षधर्मादिनङ्क नत्वाद् विन्नेवाप्यनुमानतः ।।

स्वरूप पदा का धर्म है । अतः गृहामात्र को हेतु मानने पर पदाधर्मता ही नहीं बनेगी ।

उक्त अनुमान में 'वेनामात्रविशिष्ट गृह' हेतु नहीं हो सकता है क्योंकि उसमें भी पदाधर्मता अनुपपन्न होती है तथा 'गृहामात्रविशिष्ट वेन' भी पदाधर्मता की अनुपपत्ति के कारण हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि गृह में वेना-सत्त्व की प्रतीतिकारण में गृह की ही प्रतीति होती है वेन की प्रतीति नहीं होती है । गृह में वेन के प्रत्यक्षामात्र से 'जदज्ञे' को भी हेतु नहीं बनाया जा सकता क्योंकि जिस प्रकार 'ज्वाभ' किसी अनुमान के द्वारा प्रमित नहीं हो सकता है उसी प्रकार अनुपपत्ति किसी अनुमेय की सिद्धि के लिए 'हेतु' भी नहीं हो सकती । अतएव 'वेनो बहिरस्ति वैशमन्यदृष्टत्वात्' में 'वैशमन्यदृष्टत्वात्' हेतु भी पदाधर्मता के ज्वाभ में अनुपपन्न है । किन्तु, 'जदज्ञे' हेतु से वेन का बहिर्देश में होना- इस साध्य की सिद्धि भी नहीं हो पाती है क्योंकि इस हेतु से साध्य का साक्षात् सम्बन्ध नहीं है । 'वैशमन्यदृष्टत्वं' से गृह में वेन के ज्वाभ का ही ज्ञान होना तत्परत्वात् वेन में बहिरस्तित्व का ज्ञान होगा । परमावृत्ति ज्ञान का हेतु 'वैशमन्यदृष्टत्वं' नहीं हो सकता । यह भी कहना अनुचित है कि गृह में जदज्ञे के द्वारा निश्चित वेनामात्र को ही उक्त अनुमिति का हेतु माना जाय क्योंकि उक्त वेनामात्र गृह में

१. बहिर्देशविशिष्टेऽर्थे वेने वा तद्विशेषिते ।

प्रमेये योग्यामात्रः पदाधर्मस्त्वसौ व्यम् ॥

- श्लो० वा० अ० ११

२. तत्त्वावविशिष्टं तु गृहं यमो न कस्वाङ्गम् ।

गृहामात्रविशिष्टस्तु तदासी न प्रतीयते ॥

- यही १२

नप्यते तु गृहं तत्र न च वेनः प्रतीयते । - यही १३ का पूर्वार्ध

३. न चात्राकर्तृ हेतुर्वाभावेऽपिमाप्यते ॥

- यही १३ का उपरार्ध

४. श्लो० वा० ज्वाभ ५०

है केवलरूप अथवा बहिर्विशेषरूप पदा में नहीं है । अतः यहाँ भी पदावयवता की अनुपपत्ति होती है ।

किन्तु, अनुमान में पदा को पूर्ण ज्ञात होना चाहिए । पूर्ण में गृहीत साध्यविशिष्ट पदा (यहीं) की प्रमेयता सिद्ध नहीं होती । प्रकृत में तो (केवलविशिष्ट) बाध्यदेश अथवा (बाध्यदेशविशिष्ट) केवल पूर्ण में ज्ञात है अतः प्रमेय (साध्यविशिष्ट पदा) नहीं हो सके ।

(२) व्याप्ति की अनुपपत्ति —

व्यापत्ति का अनुमान से इसलिए भी पार्यव्य है क्योंकि जिस समय व्यापत्ति प्रमाण से गृह्यामात्र द्वारा बहिर्मात्र कल्पित होता है उसके बाद ही गृह्यामात्र तथा बहिर्मात्र में अविनामात्र सम्बन्ध रूप व्याप्ति गृहीत होती है । व्यापत्ति प्रमाण की परिणति के पूर्व व्याप्ति का ज्ञान सम्भव नहीं है अतः गृह्यामात्र तथा बहिर्मात्र में यदि व्याप्ति हो तो भी व्याप्ति के गृहीत न होने के कारण व्यापत्ति प्रमा में वह अनुपयोगी होती है । इसी कारण व्याप्ति-ज्ञान की व्यापत्ति में कारणता नहीं होती है अतः व्यापत्ति अनुमिति से निम्न है । किन्तु, गृह्यामात्र तथा बहिर्मात्र के मध्य व्याप्ति का ज्ञान किसी नहीं भी रहता है उसे भी गृह्यामात्र के द्वारा बहिर्मात्र की कल्पना होती है । गृह्यामात्र तथा बहिर्मात्र

१. तेन वैशम्यदृष्टत्वादिति हेतुर्न कल्प्यते ।

अवर्तनास्मात् न प्रमेयस्यावधारिते ॥ - बही० पा० व० १४

बहिर्मात्रमतिमति तेनावर्तनेहेतुना ।

वैशम्यस्य हेतुत्वं नेहेऽभावस्य संस्थितः ॥ - बही १५

२. पूर्णं न वानुगृहीतस्य यमिणः स्वात् प्रमेयता ।

न चात्र बाध्यदेशो वा केनो वा गृह्यते पुरा ॥ - बही १६

३. अविनामाविता चात्र तत्रैव परिकल्प्यते ।

न प्राग्वन्मुवेत्येवं सत्यप्येव न कारणम् ॥ - बही २०

गृह्यामात्रबहिर्मात्रौ न न दृष्टौ निबोधतः । - बही २१ पूर्वादि

अपि च, अतः प्राग्व्यापत्तिः सम्बन्धविनामात्रोऽन्यतत्त्वान्वा अनुमानस्य कारणं भवतीति । - व्या० २०, सू० ३२५

के नियत साहित्यस्वरूप जिस व्याप्ति का उल्लेख किया गया है वह व्याप्ति भी अर्थापत्ति प्रमाण द्वारा ही गृहीत होती है । इसी तन्वयानुपपत्ति (अर्थापत्ति) से एक के ज्ञान से (जीवी व्यक्ति का गृह में अभाव के ज्ञान से) तन्वय का (उसकी वास्तवस्थिति का) ज्ञान होता है । यदि एक के ज्ञान से दूसरे का ज्ञान कल्पित न हो तब तो उनमें व्याप्ति भी नहीं हो सकती । अतएव व्याप्तिसम्बन्ध के गृहण स्थल में दूसरे सम्बन्धी का ज्ञान (बहिर्भाव ज्ञान) अर्थापत्ति के द्वारा ही ज्ञात होता है तत्परचात् अनुमान की प्रक्रिया सम्भव हो सकती है । अर्थात्, नियतसाहित्यस्वरूप व्याप्तिसम्बन्ध के जो गृहभाष्य तथा बहिर्भाव स्वरूप जो सम्बन्धी हैं उनमें से बहिर्भाविस्वरूप एक सम्बन्धी का ज्ञान नियमतः अर्थापत्ति प्रमाण से ही होता है । अतएव अर्थापत्ति के द्वारा बहिर्भावि के गृहीत होने के पश्चात् गृहभाष्य के साथ उसकी व्याप्ति गृहीत होती है । तत्परचात् जो गृहभाष्य से बहिर्भावि का ज्ञान होता है उसे अनुमिति मछे ही कहा जाय, किन्तु बहिर्भावि का वह प्राथमिक ज्ञान तो अर्थापत्ति प्रमास्वरूप ही होता है ।

यहाँ धर्मपक्षी का यह आरोप हो सकता है कि व्याप्ति सर्वत्र अर्थापत्तिप्रमाणानुक्त नहीं होती है क्योंकि गृहभाष्य तथा बहिर्भावि का व्याप्तिज्ञान गृह द्वार पर स्थित उस पुरुष को जो द्वार को गृह के बाहर देखता है, हो सकता है । गृह द्वार पर स्थित जो पुरुष द्वार को द्वार के बाहर देखता है उसे भी जिस समय द्वार एक स्थान पर रहता है (गृह के बाहर) उस समय दूसरे स्थान पर नहीं रहता है (गृहादि में) इसके बाजार पर तन्वय समस्त स्थलों में द्वार की अविव-
धानता का अनुमान नहीं किया जा सकता है क्योंकि हेतु रूप बहिर्भावि की एकदेश

१. साहित्येऽपि प्रमाणं न तयोरेवमन्विष्यते ॥

तन्वयानुपपत्त्येव स्वेकैरान्वयः प्रतीयते ।

— बघी (सूत्रो० वा० त० ३१)

तथा न कदाप्येव तन्वये साहित्यं न प्रतीयते ॥ — बघी ३२

तेन सम्बन्धवैधायिका सम्बन्धव्यतिरिक्तो भूयः ।

अर्थापत्तिरविवक्षितः परमादस्त्यनुमानता ॥

— बघी ३३

में अनस्तित्व (गुह्यमात्र) के साथ व्याप्ति ही नहीं हो सकती । एकदेश में अस्तित्व तथा अन्य स्थलों पर अस्तित्व के सम्बन्ध का ज्ञान अनुवात्मक भी नहीं हो सकता क्योंकि ज्ञेयमात्र का ज्ञान उही स्थान पर हो सकता है वहाँ जाने पर उसका अस्तित्व उपलब्ध होता है, और इस प्रकार की स्थिति बहुत कम ही होती है । यहाँ यह ज्ञाता हो सकती है कि किसी स्थान पर अविद्यमानता का ज्ञान अनुपलब्धि प्रमाण से होता है उसी प्रकार अनुपलब्धि प्रमाण से अप्रत्यक्षमात्र (बिना विशेष प्रयत्न के ही) एकदेशस्थ की दूरस्थ देशों में अविद्यमानता सिद्ध हो जाती है । अतः अर्थापत्तिप्रमाणयुक्त व्याप्ति की मान्यता अनुक्ति है । कुमारिल समाधानार्थ कहते हैं कि अनुपलब्धि से भी अन्य सभी स्थानों में ज्ञेय के ज्ञात का ज्ञान नहीं हो सकता है क्योंकि दूरस्थ देशों में गमन न होने के कारण इस प्रकार का ज्ञात अन्य दूरस्थ विद्यमान वस्तुओं में भी होने केना अनुपलब्धि प्रमाण से ज्ञेयमात्र का ज्ञान तभी हो सकता है जब कोई एक स्थल से अन्य स्थलों पर जाय । विभिन्न स्थानों पर जा-बाकर उस वस्तु के अस्तित्व को प्राप्त करने पर तथा ज्ञान के अन्य कारण (प्रमाण) की अनुपस्थिति से उस स्थल पर उनके ज्ञात का निर्धारण होता है । यहाँ पूर्णज्ञाता का यह आरोप हो सकता है कि ज्ञात का ज्ञान केवल अनुपलब्धि से नहीं होता बल्कि वस्तु के अधिकरणीयुक्त स्थलों में गमनो-परान्त ही वस्तु की अनुपलब्धि होगी एवं इस अनुपलब्धि से ही उन अधिकरणों में

१. गृहकारि स्थितो वस्तु वक्षिर्धर्मं प्रकल्पेत् ।

यदेकस्मिन्नर्थं वेत्ते न तद्वान्यत्र विद्यते ॥ - उक्तो वा० अ० ३४

तदाप्यविद्यमानत्वं न सर्वत्र प्रतीयते ।

न केनैते नास्तित्वाद् व्याप्तिर्हेतोर्नविध्यति ॥ - वही ३५

२. नन्वत्राविद्यमानत्वं नान्यत्वेऽनुपलब्धतः ।

ता वाप्रत्यक्षमात्रादेकस्मत्त्वेन विध्यति ॥ - वही ३६

३. नेत्यानुपलब्धमात्रं वस्तुत्वात् प्रतीयते । - वही ३७

तदेतान्मात्राद् वा हि दूरस्थेष्वस्ति उत्पत्तिः ॥

नत्वा नत्वा तु तान् वेदान् यदर्थं नोपलब्धते ।

उक्तो व्यवहारमात्रावस्यमित्यवगम्यते ॥ - वही ३८

वस्तु के ज्ञात की सिद्धि होगी तब तो बहिन के ज्ञात बाछे सभी स्थलों पर किसी का जाना ही सम्भव नहीं^१ अतएव 'जहाँ-जहाँ बहिन नहीं' है वहाँ-वहाँ धूम भी नहीं है"। अतएव व्यतिरेक व्याप्ति भी सिद्ध न हो सकेगी। इसका समाधान कुमारिल ने इस प्रकार किया है कि जिनके मत में अनुमान का प्रमेय 'वस्तुवन्तरामाव' (विपत्ता) है अर्थात् जो लोग सभी विपत्तों में हेत्वभाव के पश्चात् व्यतिरेकमूलक अनुमान करते हैं उनके मत में उक्त दो-बार अवश्यमेव सिद्ध होता है किन्तु हमारे (मीमांसकों) के मत में तो दो-बार स्थानों में ही बहिनके ज्ञात के साथ धूम को न देखकर ही सहवारी बहिन के ज्ञात का ज्ञान होना पर्याप्त है। अर्थात् पाट्ट मत में तो दो बार स्थानों में ही बहिन के साथ धूम के सादृश्य दर्शन के पश्चात् ही अन्यत्र व्याप्ति गृहीत होती है और इसी प्रकार विपत्ता में बहिन के ज्ञात से अनुमान भी गृहीत होता है। अतएव व्यतिरेक व्याप्ति के लिए समस्त साध्यों का ज्ञात तथा समस्त वर्णों के ज्ञात का ज्ञान होना आवश्यक नहीं है। इस पर यदि पूर्णतः यह कहे कि इसी प्रकार गृहवृष्टि के ज्ञात तथा बहिर्वृष्टि के ज्ञात - इन दोनों में व्याप्ति गृहीत हो सकती है। इस प्रकार, अनुपलब्धि से ही इसके गृहीत होने पर व्याप्ति को अर्थात्पिच्छक मानना अर्थात् है। अर्थात् दो बार स्थलों से ही बहिन तथा धूम के साथ व्याप्ति गृहीत हो सकती है तब तो धन के गृहमात्र से बहिर्वृष्टि में के ज्ञात के दर्शन रूप व्याप्ति भी एक स्थल में दृष्ट होने पर गृहीत हो सकती। इस प्रकार अन्यत्र तथा व्यतिरेक व्याप्तिवर्णों के एक स्थल में दर्शनमात्र से गृहीत हो जाने पर अनुमान प्रमाण की स्थिति ही सिद्ध होती है। अतः अर्थात्पि के मुख्य प्रमाणत्व की आवश्यकता ही

१. ननु बाणव्यापनाद्यपि धूमादिव्यतिरेकिणाम् ।

तदेतानमनात् स्पष्टो व्यतिरेको न सिध्यति ॥

- श्लो० बा० वी० ३६

२. यत्न वस्तुवन्तरामावः प्रमेयस्तस्य दुष्यति ।

नन त्वदृष्टवायेण नमः सहचारिणः ॥ - बही ४०

३. अन्यैवमितरमापि सम्बन्धो नुपलब्धतः ।

के ज्ञातमात्रस्य नायैव दृष्टत्वादुपलब्धते ॥

- बही ४१

नहीं होगी । इस आक्षेप का उत्तर कुमारिल ने इस प्रकार दिया है कि बहि-
 म्य तथा ज्ञेय के बहिर्भूतत्वात् तथा गृह्यविषय भाव -- इन दोनों में समानता ही नहीं
 है क्योंकि बहि-म्य तथा ज्ञेय के अधिकरण परिमित हैं (मितदेहत्वात्) उनका सम्बन्ध
 (साहित्य) भी प्रतिष्ठ है । इसके विपरीत, एक स्थल में अस्तित्व से अन्य सभी
 स्थलों में अस्तित्व की व्याप्ति माने तब तो अन्य स्थलों में अस्तित्व का विस्तार
 अपरिमित (अनन्त) होगा । अतएव यद्यपि 'एक देश में अस्तित्व' का ज्ञान एक
 ही बार होने तथा 'अन्य देशों में अस्तित्व' ज्ञान के अनन्त होने से भाव तथा
 ज्ञात के मध्य सम्बन्ध ही नहीं गृहीत हो सकता अतएव व्याप्ति ही नहीं बन
 पाती है । अर्थात् प्रकृत में साहित्य (सम्बन्ध) भाव तथा ज्ञात रूप सम्बन्धियों
 का है (जिसमें एकदेशस्य अस्तित्व 'रूप सम्बन्धी भावरूप है तथा 'अन्यदेशस्य
 अस्तित्व' रूप सम्बन्धी ज्ञातरूप है) । इनमें से भावपदार्थ के देशकाल परिमित
 होने से ग्राह्य है तथा ज्ञात अनन्तदेशवर्ती होने से अग्राह्य हो पाते हैं अतएव
 साहित्य के अग्रहण से व्याप्ति ही नहीं गृहीत हो पाती ।

पूर्वपक्षी का कथन है कि अनुमान द्वारा ज्ञेय के अस्तित्व का ज्ञान
 हो सकता है । वेदों --

प्रतिज्ञा -- अन्य देशों में भी ज्ञेयभाव है ।

वेदु -- वे देश भी ज्ञेयविशिष्ट देश से भिन्न हैं

उदाहरण -- ज्ञेयविशिष्ट देश के समीपस्थ देश में ज्ञेयभाव के ज्ञान।

१. साहित्ये मितदेहत्वात् प्रसिद्धे बाणिन्युक्तयोः ।

व्यातिरेकस्य बाहुल्येऽप्यन्यत्वं प्रकल्प्यते ॥ - उद्यो० पा० अ० ४२

इह साहित्यमेवैकदेशस्य सम्भावितः ।

अनन्तदेशवर्तित्वान्न तावदुक्तवत्ते ॥ - वही ४३

२. ज्ञेय भावः परिमितदेशकालत्वाच्चक्ष्यते गृहीतुम्, ज्ञातस्तत्तन्तदेहवर्ती न-

कथं न गृहीतुं शक्यते, अतः साहित्यस्येवाग्रहणात् तन्मिमांसा दूरापास्त इति ।

- व्या० २० सू० ३२७

३. ननु देशान्तरं कथं ज्ञेयत्वं प्रतीयते ।

सद्वैतव्यतिरिक्तत्वात् समीपस्थितदेशवत् ॥

(देशान्तराणि केनचन्यानि तत्संयुक्तदेशव्यतिरिक्तत्वात्) कुमारिष्ठ का कथन है कि उपर्युक्त अनुमानविधि अनुपपन्न है क्योंकि वही रीति से उक्त देशान्तरों में केनचन्युक्तत्व का भी अनुमान किया जा सकता है । अर्थात् केनचन्युक्तत्व के पक्ष में इस प्रकार से अनुमान सम्भव है --

प्रतिज्ञा -- अन्य देश केनचन्युक्त है

हेतु -- केनाधिष्ठित देश के समीप देश से भिन्न देश होने के कारण ।

उदाहरण-- केनाधिष्ठित देश के समान ।

(देशान्तरं केनचन्युक्तं तत्समीप देशव्यतिरिक्तदेशत्वात् तदधिष्ठितदेशत्वात्)

इस प्रकार, एकदेशस्य केन का अन्य समस्त स्थलों में ज्ञात ज्ञान न तो अनुपलब्धि से ही हो सकता है और न ही अनुमान से; क्योंकि अनुमान के लिए व्याप्ति की आवश्यकता है और एकदेशस्य अस्तित्व से अन्यदेशस्य अस्तित्व की अवधारणा के रूप में व्याप्ति ही गृहीत नहीं हो पाती । तब एकदेशस्य केन का अस्तित्व तथा अन्य देशों में उसके ज्ञात का ज्ञान एक साथ कैसे सम्भव है ? कुमारिष्ठ का कथन है कि इसका ज्ञान अपिपिचि द्वारा ही हो सकता है । उनके मत में एक स्थान पर सम्पूर्ण मनुष्य की प्राप्ति होती है- यह तब तक सुनिश्चित नहीं हो सकता है, जब तक यह कल्पित न किया जाय कि यह अन्य स्थलों में नहीं रहता है; इसी प्रकार उसके सभी स्थलों में ज्ञात का गृहण अपिपिचि पर आधारित है ।

कुमारिष्ठ ने पक्षधर्मता की अनुपपत्ति तथा व्याप्ति की अनुपपत्ति बिछाकर अनुमान से पुनर्ज्ञात विद्व की है ।

(२) अन्यत्र व्याप्ति का ज्ञात --

अपिपिचि का अन्यत्र अनुमान में भी अन्तर्भाव

१. विरुद्धाव्यवधारित्वं यत्रैव हि नम्यते ।

समीपदेशभिन्नत्वाद् केनाधिष्ठितदेशत्वात् ॥ - श्लोक भा० अ० ४५

२. पुनर्ज्ञातं तु कात्स्न्येन यदेकत्रोपलभ्यमानम् ।

तद्व्याप्यता न सिद्धिः स्यादित्यन्वेष्यस्य नास्तित्वात् ॥

- यही ४६

नहीं हो सकता क्योंकि अन्वय व्याप्ति का ज्ञान ही नहीं हो पाता ।^१ वहाँ-
वहाँ पीनत्व है वहाँ-वहाँ रात्रिभोज है -- ऐसी अन्वय व्याप्ति अनुपपन्न है ।
प्रत्युत 'जो पीन होता है वह भोजनवान्' होता है इस प्रकार भोजन तथा 'पीनत्व'
में व्याप्ति गृहीत होती है किन्तु 'रात्रिभोज' तथा 'पीनत्व' में व्याप्ति ही
नहीं गृहीत होती, अतएव अन्वयी अनुमान में इस व्यापिधि का अन्तर्भाव नहीं किया
जा सकता है ।

(४) व्यतिरेक व्याप्ति का अभाव -- 'जो-जो रात्रिभोजनाभाववान् होता है वह
दिन में जिना भोजन किए पीनत्वामाववान् होता है वैसे घटे ऐसी व्यतिरेक व्याप्ति
के द्वारा व्यतिरेकी अनुमान में भी व्यापिधि को अन्तर्भूत नहीं किया जा सकता है
क्योंकि चर्मराज ने व्यतिरेकी अनुमान को अस्वीकार किया है ।

चर्मराज ने उक्त दो कारणों से व्यापिधि को अनुमान में अन्तर्भूत
नहीं माना है । व्यापिधि का पुनर् प्रमाणत्व अनुभव के आधार पर भी सिद्ध होता
है । व्यापिधि से जो रात्रिभोज का ज्ञान होता है उसको यदि अनुमानप्रमाणकत्व
माना जाय तब तो 'रात्रिभोज का अनुमान करता हूँ' -- ऐसा अनुपपन्न होता
है । किन्तु दिवानुमान पुनश्च से पीनत्व से उसके 'रात्रिभोज की कल्पना करता
हूँ' -- इस प्रकार व्यापिधि प्रमाणकत्व ज्ञान का ही अनुभव होता है तथा वैसे
ही अनुपपन्न होता है । इस प्रकार व्यापिधि प्रमाणकत्व अथवा वह ही अनुभव
का अनुमान से भेद है - यह तत् पुष्ट हुआ ।

६४ वैद्याधिकारिक व्यतिरेकी अनुमान का व्यापिधि में अन्तर्भाव --

वैद्याधिकारिकों ने किसे व्यतिरेकी अनुमान बताया है वेदान्त-

१. अन्वयव्याप्यज्ञानेनाप्यविवक्षितमिति । - वे० प०, पृ० २८४.
२. व्यतिरेकिणारवानुमानत्वं प्राप्तेव निरस्तम् । - वे०, प०, पृ० २८४
३. अतएवाप्यविवक्षिते बुधिनोमीति नानुपपन्नः, किन्तु अनेनैव
कल्पनामीति ।

- वे० प०, पृ० २८४

परिभाषाकार स्वाभिमत से उसका अन्तर्भाव कथापिचि में करते हैं । नैयायिकों के व्यतिरेकी अनुमान का प्रसिद्ध उदाहरण है --

प्रतिज्ञा - पृथ्वी, इतर (अन्य) से भिन्न है

हेतु - गन्धवत्त्व के कारण

उदाहरण- जो इतर से भिन्न नहीं रहता, वह गन्धवत् भी नहीं रहता
कैसे घट ।

यहाँ व्यतिरेक व्याप्ति 'जो इतर से भिन्न नहीं रहता, वह गन्धवत् भी नहीं रहता' के आधार पर अनुमान बिखड़ाया गया है किन्तु वेदान्तपरिभाषाकार के मत में साध्य के अभाव में साधनाभाव निरूपित व्याप्तिज्ञान का साधन के द्वारा साध्य की अनुमिति कर्तव्य होने पर कोई उपयोग नहीं है । अतः अनुमान केवल अन्वयीरूप ही होता है । वेदान्तपरिभाषाकार के अनुसार व्यतिरेक व्याप्ति के समस्त उदाहरण कथापिचि के ही उदाहरण हैं । अतएव कथापिचि से व्यतिरेकी अनुमान की पुष्टता अतिरिक्त है । पृथ्वी इतर पदार्थों से भिन्न है - चापि स्थलों में इतरमेद के बिना गन्धवत्त्व अनुपपन्न है अतः 'गंध' ही यहाँ उपपाद (कारण) हुआ । इतरमेद के अभाव का व्यापक जो गन्धवत्त्व है उसका प्रतियोगी गन्ध है । अतः यहाँ इतरमेद नहीं होता अतः यहाँ गन्ध भी नहीं रहता । इसलिए इतरमेद-ज्ञान कथापिचि ही है । अतएव 'पृथ्वी इतरमेद बाणी है' इत्यादि स्थल में पृथ्वी में गन्धवत्त्व इतरमेद के बिना अनुपपन्न है । वही ज्ञान जो इतरमेद कल्पना का कारण मानते हैं । अतएव पृथ्वी में इतरमेद की मैं कल्पना करता हूँ ऐसा अनुपपन्नताय भी होता है ।

वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकार्थिक दोनों में ही कथापिचि को स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है । नैयायिकाभिमत कथापिचि का अनुमान में अन्तर्भाव सन्निहित किया गया है ।

१. साध्याभावे साधनाभावनिरूपितव्याप्तिज्ञानस्य साधनेन साध्यानुमितानुप-
पत्तिर्वाहः । - वे० प०, पृ० १७२

२. तद्व्यानुमानमन्वयिरूपकमेव । - वे० प०, पृ० १७५

३. अतः स्वाध्यापिचिस्थले अनुमितोमीति नानुपपत्तायः, किन्तु अनेनेदं कल्पयामीति।

सप्तम अध्याय

अनुफळिष प्रमाण

- ७.१ ज्माव का स्वरूप
- ७.२ अनुफळिष की परिभाषा
 - ७.२.१ योग्यानुफळिष
- ७.३ ज्मावग्रहण में इन्द्रियों का असामर्थ्य
- ७.४ ज्मावग्रहण में अनुमान प्रमाण का असामर्थ्य
- ७.५ अनुफळिष के पुष्क प्रमाणत्व पर विचार
- ७.६ ज्माव के प्रमेय : ज्माव के वेद
 - ७.६.१ प्रागज्माव
 - ७.६.२ प्रध्वंसज्माव
 - ७.६.३ वत्यन्तज्माव
 - ७.६.४ अन्योन्याज्माव
- ७.७ ज्माव दो प्रमेय है ।

अनुफल्ग्वि प्रमाण

प्रत्यक्षा, अनुमान, उपमान, शब्द तथा व्यतिरिक्ति - ये पाँच प्रमाण भाव पदार्थ के ही ग्राहक हैं, अभाव के नहीं। अभाव का प्रमेयत्व अशङ्क कर्नीय है क्योंकि 'मूला पर घट नहीं है', 'यह पुष्प सुगन्धयुक्त नहीं है', 'यह अश्व गो नहीं है' — इत्याकारक प्रतीतियाँ सभी की होती हैं। यही कारण है कि वेदान्त तथा माट्ट भीमांसक दोनों ही सिद्धान्तों में अभाव के ग्रहणार्थ 'अनुफल्ग्वि' के पुष्क प्रमाणात्त्व को स्वीकार किया गया है जिससे दोनों ही मतों में 'घट प्रमाणों' की सिद्धि होती है।

७.१ अभाव का स्वरूप—

माट्ट भीमांसक तथा अद्वैत वेदान्ती अभाव को अविच्छान से भिन्न मानते हैं जबकि प्रामादिक भीमांसक अविकरणा से अतिरिक्त अभाव को नहीं मानते। उनके मत में यदि घट का अभाव गृह में है तो वह गृहरूप ही है, अतः अनुफल्ग्वि नामक प्रमाणान्तर मानने की आवश्यकता ही नहीं है। सांख्य दर्शन में भी अभाव को अविकरणरूप ही माना गया है। सांख्य मत में मूलाविच्छिन्न घटाभाव घट की भाँति मूला का परिणामविशेष ही है। अन्तर केवल यही है कि वहाँ घट मूला से भिन्न आकार का है वहाँ घटाभाव मूलाकार का अर्थात् उससे अभिन्न ही है। मूला में विद्यमान होने पर भी घट उसका दूसरा धर्म है जिसे 'वैद्वितीय धर्म' कहा जाता है, जबकि घटाभाव हो जाने पर वह घटाभाव मूला से अभिन्न ही है जिसे 'वैद्वितीय धर्म' कहा जाता है। इस प्रकार, घट का अभाव मूला के अद्वैतित्वरूप परिणामविशेष से भिन्न कोई पुष्क वस्तु नहीं है। सांख्य मतानुसार अभाव प्रत्यक्षा प्रमाण ही है क्योंकि घटाभाव के मूलरूप होने के कारण मूला के साथ

१. न हि मूलास्य परिणामविशेषात् केवलकदापि घटाभावो नाम ।

नेत्रेन्द्रिय के वित्त सन्निकर्ष से उसका प्रत्यक्ष होता है उसी सन्निकर्ष से तन्निष्ठ घटामात्र का भी प्रत्यक्ष होगा। अतः अतिरिक्त सन्निकर्ष मानने की आवश्यकता ही नहीं रहेगी। अभाव को भिन्न पदार्थ मानने के कारण ही उसके प्रत्यक्ष में न्याय-बैज्ञानिक को संयोग के अतिरिक्त विशेषण-विशेष्यभाव नामक एक अभिन्न सन्निकर्ष मानना पड़ता है। घटरहितत्वरूप मूक्त का परिणामविशेष इन्द्रियग्राह्य है, अतः प्रत्यक्ष का विषय न बनने वाला 'अभाव' नामक कोई पृथक् पदार्थ ही नहीं है जिसके ज्ञान के लिए 'अभाव' (अनुपलब्धि) नामक पृथक् प्रमाण माना जाय। अतः अभाव भी प्रत्यक्ष प्रमाण ही है, उससे भिन्न नहीं।

प्राभाकर मत में अभाव कोई पृथक् पदार्थ नहीं है प्रत्युत वह आचार-स्वरूप ही है। मूक्त में घटामात्र की प्रतीति होने पर मूक्त में घट का न होना केवल-स्वरूप होता है। अतएव मूक्त का 'केवल' ही घटामात्र का स्वरूप है। मूक्त के केवल (केवलस्वरूप) से भिन्न घटामात्र कोई पृथक् वस्तु नहीं है। प्राभाकर मत में अभाव को आचारस्वरूप मानने में ही तात्पर्य है क्योंकि अविच्छाद तो पूर्वस्वीकृत ही है। उक्त मत के सन्धनार्थ न्याय-बैज्ञानिक तीन युक्तियाँ प्रस्तुत करते हैं :—

(१) न्याय-बैज्ञानिकसिद्धान्तानुसार अनन्त आचारों के स्वरूप को ही अभाव मानने की अपेक्षा एक अल्प पदार्थ (अभाव) को मान लेने में ही तात्पर्य है। अर्थात् नैयायिकसम्मत 'घटामात्र' नामक नित्य पदार्थ के स्थान पर अनन्त आचारों के स्वरूप को मानना गौरवयुक्त है क्योंकि 'मूक्त में घटामात्र' मूक्तस्वरूप होना तथा 'कर्त में घटामात्र' कर्तस्वरूप होना - इस प्रकार अनन्त आचारों की कल्पना करनी होगी।

१. 'शांख्यतत्त्वकोमुदी प्रभा' - पृ०-१३१ प्रो० आचारप्रसाद मिश्र।

२. अथ परिणामोद हेन्द्रियक इति नास्ति प्रत्यक्षाकृतद्वौ विषयो घना-मात्राह्वयं प्रमाणान्तरमभ्युपेक्षेतेति।

- शां० त० को०, पृ० १३१

३. अनन्ताधिकारणात्मकत्वकल्पना यदा वा तिरिक्तकल्पनाया एव कथीयस्त्वार्थः।

- न्या० वि० मु०, पृ० ७३

(२) इसके अतिरिक्त, 'मूक्त में घटाभाव' — यहाँ आधार-वाच्यभाव की स्पष्ट प्रतीति होती है जिसमें घटाभाव वाच्य है तथा मूक्त आधार है । किन्तु, घटाभाव को मूक्तस्वरूप मान लेने पर तो आधार तथा वाच्य की पुष्क-पुष्क प्रतीति ही न हो सकेगी ।

(३) न्याय-वैज्ञानिक सिद्धान्त में यह मान्यता है कि जिस इन्द्रिय से जिस वस्तु की प्रतीति होती है उसी इन्द्रिय से उस वस्तु के अभाव का ग्रहण होता है । इस प्रकार, प्रतियोगी तथा उसके अभाव का ग्रहण एक ही इन्द्रिय से होता है । श्रोत्रेन्द्रिय से यदि शब्द का ग्रहण होता है तो श्रोत्रेन्द्रिय से ही शब्द के अभाव का भी ग्रहण होता है ; नेत्र से रूप का ग्रहण होता है अतः नेत्र से ही रूप के अभाव का भी ग्रहण होगा । वायु में रूपामाव कदा से नुहीत होता है किन्तु प्रामाण्य मत की भाँति यदि अभाव को आधारस्वरूप माना जाय तब तो रूपामाव का प्रत्यक्ष नेत्र से नहीं हो सकेगा क्योंकि 'वायु में रूपामाव' — यहाँ अभाव का आधार वायु है और यदि रूपामाव वायुस्वरूप ही है तो वायु कदा से कैसे नुहीत हो सकता है ? उसका ग्रहण तो त्वचा से होता है । इस प्रकार, अभाव को यदि पुष्क पदार्थ न मानकर आधारस्वरूप मान लिया जाय तो अभाव की प्रतीति उस इन्द्रिय से न हो सकेगी जिससे उसका प्रतियोगी नुहीत होता है । अतः, अभाव को आधारस्वरूप नहीं माना जा सकता है ।

मेवाधिकों ने प्रामाण्य मत का सङ्कलन करके अभाव के पुष्क पदार्थत्व की सिद्धि की है । अभाव के किसी पदार्थ में रहने के विषय में न्याय-वैज्ञानिक यह मानते हैं कि अभाव अपने आधार में स्वरूप सम्बन्ध से रहता है, जैसे - घटाभाव मूक्त में स्वरूप सम्बन्ध से रहता है अर्थात् मूक्तस्वरूप है । इस प्रकार, अनन्त आधारों

१. सर्व व आधारवाच्यभावोऽप्युपपद्यते ।

- न्या० वि० मु०, पृ० ७३

२. सर्व व तदव्यवधानम्बरसाध्यायानां प्रत्यक्षत्वमुपपद्यते । अन्यथा तदधिकरणानां तदधिनिष्प्रमाण्यत्वात्प्रत्यक्षत्वं स्यात् ।

- न्या० वि० मु०, पृ० ७३

के होने से अभाव का स्वरूप भी अनन्त है । स्वरूप सम्बन्ध से रहने का अर्थ है कि घटाभाव मूल का विशेषण है । मूल के इन्द्रिय से संयुक्त होने के कारण तथा 'अभाव' के विशेषण होने के कारण मूल का नेत्रेन्द्रिय के साथ 'संयुक्तविशेषणता' नामक सन्निकर्ष होता है । इस प्रकार, न्याय-वैशेषिक मत में अभाव पदार्थ का ग्रहण प्रत्यक्ष प्रमाण से ही माना गया है जिसमें 'संयुक्तविशेषणता' सन्निकर्ष माध्यम बनता है ।

माट्ट मोमांसक तथा वद्वैत वेदान्ती अभाव को अधिकरणस्वरूप न मानकर अधिकृष्टान से अतिरिक्त तत्त्व मानते हैं । कुमारिल के अनुसार सभी वस्तुएं सद्रूप तथा अद्रूप से दो स्वरूपों वाली हैं । घट अपने घटत्वरूप में 'सत्' है तथा वही घट घटत्वरूप से 'असत्' है । घट के मूल में रहने पर वह घट सत्त्व की प्रतीति को उत्पन्न करता है; एवं मूल से अन्यत्र वही घट अद्रूप से घटाभाव की प्रतीति को उत्पन्न करता है । इसी प्रकार एक वस्तु में अन्य वस्तु की अपने स्वरूप के द्वारा प्रतीत होती है तथा की पररूप के द्वारा प्रतीत होती है । पररूप के द्वारा प्रतीत होने पर ही उसकी प्रतीति उस वस्तु के अभाव की प्रतीति कहलाती है । जिस समय वस्तुओं के इन दोनों रूपों में से जो रूप 'उद्भूत' रहता है अर्थात् जिस रूप से वस्तु को जानने की इच्छा रहती है उसी रूप से उस वस्तु का ज्ञान होता है एवं उसी रूप से वस्तु का 'अस्ति' अर्थात् 'नास्ति' यह व्यवहार होता है । इसका कारण यह है कि तत्काळ वस्तुओं का उद्भूत रूप ही प्रतीति में उद्भास होता है किन्तु उस समय उसका 'द्वारा' अर्थात् 'अनुद्भूत' रूप भी विद्यमान होता है । अर्थात् सद्रूप तथा अद्रूप दोनों में से एक रूप के ग्रहण में भी दूसरे रूप की अनुसृष्टि बनी रहती है ।

१. कौं हि वस्तु स्वरूपतः सद्रूपं पररूपसदभावसद्रूपम्, यथा घटो घटरूपेण सन् घटरूपेणासत् । - न्या० १० सू० ३३८

२. स्वरूपपररूपाभ्यां नित्यं व्यवसायकौ ।

वस्तुनि जायते केचित्सु रूपं किञ्चित् कदाचन ॥ - श्लो० वा० अभाव ३२

यस्य यत् सदोद्भूतिर्विद्यता बोधजायते ।

वेत्त्यते पुनस्तस्य तेन न व्यवसायते ॥ - वही ३३

किसी भाव पदार्थ का जो 'अमेव' इत्याकारक निर्णयात्मक ज्ञान होता है वह दूसरी वस्तु के अभाव-विषयक ज्ञान के बिना सम्भव नहीं है। सद्विषयक सती निर्णय अभावविषयक मछे ही न हों किन्तु अभावविषयक 'नास्ति' इत्याकारक समस्त प्रतीतियाँ भावविषयक होती हैं क्योंकि अभावविषयक समस्त प्रतीतियाँ 'इदमिह नास्ति' इस रूप की होती हैं जिनमें भाव पदार्थ भी वास्तव होते हैं। किसी भी अभाव की प्रतीति भाव सम्बन्ध के बिना नहीं होती है। अतएव सती वस्तुएँ सद्रूप तथा अक्षद्रूप दोनों ही हैं। जिस समय प्रत्यक्षादि की अनुत्पत्ति स्वरूप 'अभाव प्रमाण' अस्मत् के प्रकाशनार्थ प्रयुक्त होता है तत्समय भाव के ज्ञापन प्रत्यक्षादि प्रमाण वस्तुओं के मार्गज्ञ को प्रकाशित करने के लिए नहीं प्रयुक्त होते। वेदान्तपरिभाषा में अभाव के स्वरूप पर पुष्प रूप से प्रकाश नहीं डाला गया है। वेदान्तसिद्धान्त में उपर्युक्त बातें बत ही स्वीकृत हैं।

७. २ अनुष्णवि की परिभाषा :-

वेमिनि कुओं के भाष्यकर्ता शबरस्वामी का कथन है कि अभाव प्रमाण यहाँ होता है जहाँ 'प्रत्यक्षादि यौ वि प्रमाणों के द्वारा बोध्य वस्तु का अभाव हो। अन्वित्र के सम्पर्क में जो वस्तु न आए उस वस्तु के विषय में 'यह नहीं है' इत्याकारक ज्ञान अनुष्णवि प्रमाण है होता है।' कुमारिह ने इसका स्पष्टीकरण करते

१. अमेवेति यो अमेव भावे सति निर्णयः ।

नेच वस्तुवन्तराभाववैधित्यनुमाद्युक्ते ॥ - शब्द० भा० अभाव १५

नास्तीत्यपि न वैधित्यं वस्तुनुमाद्युक्ते ।

ज्ञानं न भावते किञ्चिदनुष्णविषयवैधित्यस्य ॥ - यही १६

प्रत्यक्षात्मकारस्तु मार्गज्ञो गृह्यते यदा ।

आपारस्तनुत्पत्तेरभाववि विनिर्णयः ॥ - यही १७

६. व्यवहारे गृह्यतः । - वि० प्र० सं० पु० १६

१. अभावोऽपि प्रमाणानामो 'नास्ति' इत्यस्यार्थमाशङ्क्यः ।

- शब्द० भा० पु० १०

हुए ठिक्ता है 'वस्तु की सचा के अवबोधनार्थ प्रत्यक्षादि प्रमाणों से वहाँ वस्तु रूप का ज्ञान नहीं होता वहाँ ज्ञान की प्रमाणाता सिद्ध होती है ।' अर्थात् प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जब किसी वस्तु के अस्तित्व की सिद्धि नहीं होती है तब ज्ञान प्रमाण के द्वारा वस्तु के न होने का ज्ञान होता है । यह ज्ञान जिस साधन से होता है उसे ही अनुपलब्धि प्रमाण (ज्ञान प्रमाण) कहते हैं । इसी अनुपलब्धि प्रमाण को वेदान्तपरिभाषाकार ने और भी स्पष्ट किया है । उनके अनुसार, ज्ञान रूप कारण से अवश्य ही ज्ञान का अनुभव है उसके असाधारण कारण को अनुपलब्धिरूप प्रमाण कहते हैं ।^१ अनुमिति प्रमा में व्याप्तिज्ञान, उपमिति प्रमा में सादृश्यज्ञान तथा शब्दी प्रमा में तात्पर्यादि से विशिष्ट ज्ञान, अपमिति प्रमा में उपमायज्ञान काण होता है परन्तु ज्ञान प्रमा ज्ञानकरण से अवश्य है । ज्ञान का अनुभव प्रत्यक्षाज्ञान से भी नहीं होता है, इसीलिए इसको ज्ञानकरणावश्य माना गया है । इसी ज्ञानकरणावश्य ज्ञानप्रमा के अनुभव में असाधारण कारण अनुपलब्धि प्रमाण है ।

अनुपलब्धि के उक्त उदाहरण में प्रयुक्त 'ज्ञानकरणावश्य', 'ज्ञान', 'अनुभव' तथा 'असाधारण कारण' — इन चारों का प्रयोग भी निर्दिष्ट है । यदि अनुपलब्धि प्रमाण का उदाहरण 'ज्ञानानुभव असाधारण कारण' किया जाय तथा 'ज्ञानकरणावश्य' विशेषण न दिया जाय तो क्तीन्द्रिय ज्ञान प्रमा के कारण अनुमान में उसकी अतिव्याप्ति हो जाती क्योंकि क्तीन्द्रिय वस्तु के ज्ञान का अनुभव अनुमान से ही होता है । क्तीन्द्रिय ज्ञान के ज्ञान में अनुमान प्रमाण के

१. प्रमाणावश्यकं यत्र वस्तुस्यैव न जायते ।

वस्तुसंशयवोधार्थं सप्रामाण्यप्रमाणाता ॥

- शब्दो० वा० ज्ञान १

२. ज्ञानकरणावश्यामावाप्त्यासाधारणकारणानुपलब्धिरूपं प्रमाणम् ।

- वे० प० पृ० २८८

३. अनुमानकस्यातीन्द्रियमावाप्त्यानुभवहेतावनुमानादावतिव्याप्तिवारणाय असाधारणोक्तिः पश्य ।

- वे० प० पृ० २८८

कारण होने का उदाहरण प्रस्तुत है — किसी भी व्यक्ति को दुःखी देखकर यह अनुमान किया जाता है कि 'यह यमभाववान् है : क्योंकि यह दुःखी है ।' यहाँ पर उसके यमभाव का प्रत्यक्ष तो होता नहीं है क्योंकि यमादि पदार्थों के क्तीन्द्रिय होने से उनका ज्ञात भी क्तीन्द्रिय ही होता है । यही क्तीन्द्रियविषयक अनुमिति है । उक्त अनुकूल्य प्रमाण के उदाहरण में ज्ञानकरणाजन्य विज्ञेयता न देने पर क्तीन्द्रिय वस्तु-यमादि के ज्ञातानुभव के ज्ञातारण कारण अनुमान में अतिव्याप्ति होगी । इसी के कारणार्थ 'ज्ञानकरणाजन्य' विज्ञेयता दिया गया है क्योंकि यमादि क्तीन्द्रिय वस्तु के ज्ञातानुभव व्याप्तिज्ञानकरण से जन्य हैं, जन्य नहीं । अनुकूल्य के उक्त उदाहरण में 'ज्ञात' पद को सम्मिलित न करने पर मात्र पदार्थ के अनुभव के कारण चक्षुरादि में अतिव्याप्ति हो जाती क्योंकि मात्र पदार्थों के अनुभव का ज्ञातारण कारण चक्षुरादि ही है और उससे होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं । प्रत्यक्ष ज्ञान में 'ज्ञान' कारण नहीं होता है क्योंकि वह तो साक्षात्, अपरोक्ष ज्ञान है (ज्ञानाकरणं ज्ञानं प्रत्यक्षम्) ; जबकि अनुमानादि प्रमाणाँ में व्याप्तिज्ञानादि कारण होते हैं । यदि अनुकूल्य प्रमाण का उदाहरण 'ज्ञानकरणाजन्य अनुवासावारणकारण' केवल इतना ही किया जाय तो प्रत्यक्ष प्रमाण में उसी अतिव्याप्ति होगी क्योंकि घटादि मात्र पदार्थ का अनुभव ज्ञानकरण से जन्य है जिसका ज्ञातारण कारण नेत्रादि प्रमाण हैं । 'ज्ञात' विज्ञेयता देने पर अतिव्याप्ति नहीं हो पाती क्योंकि घटादि का अनुभव ज्ञानरूप कारण से जन्य होते हुए भी मात्र का अनुभव है, ज्ञात का नहीं । यही कारण है कि 'ज्ञात' विज्ञेयता देने पर ज्ञानकरणाजन्य ज्ञात अनुभव के ज्ञातारण कारण अनुकूल्य की नेत्रादि में अतिव्याप्ति नहीं होती है । यदि उदाहरण में 'ज्ञातारण' पद न दिया जाय तो चक्षुरादि ज्ञातारण कारण में अतिव्याप्ति

१. मातानुभवकरणे चक्षुरादावतिव्याप्तिवारणाय ज्ञात पदम् ।

होने लगेगी^१ क्योंकि देश, काल, ईश्वर, ईश्वरेच्छा, अदृष्टादि माय तथा ज्ञाव समस्त पदार्थों के साधारण कारण होते हैं । अतः अदृष्टादि साधारण कारणों में अतिव्याप्ति के कारणार्थ ही 'ज्ञाधारण' पद दिया गया है । अनुपलब्धि प्रमाण के उदाहरण में 'अनुभव' पद के सन्निविष्ट होने का भी प्रयोजन दर्शाया गया है । ज्ञान के दो प्रकार हैं— अनुभव तथा स्मृति । स्मृति का ज्ञाधारण कारण संस्कार है । यह स्मृति घट की भी हो सकती है तथा घटामाव की भी । घटामाव के अनुभवजन्य संस्कार से घटामाव की स्मृति होती है । घटामाव की यह स्मृति ज्ञानकरणाजन्य है क्योंकि इसकी उत्पत्ति संस्कार से होती है । अतः संस्कार से होने वाली घटामाव की यह स्मृति ज्ञानकरण से अजन्य है तो है किन्तु उसका ज्ञाधारण कारण संस्कार है, अनुपलब्धि प्रमाण नहीं । यदि अनुपलब्धि के उक्त उदाहरण में 'अनुभव' पद न दिया जाय तो ज्ञावस्मृति के ज्ञाधारण कारण संस्कार में अतिव्याप्ति हो जाती । अतः 'अनुभव' पद दिया गया है । स्मृति से विन्न ज्ञान ही अनुभव होता है जिसका कारण कोई न कोई प्रमाण होता है । यथा— घटानुभव में प्रत्यक्ष प्रमाण है, इसी प्रकार घटामावानुभव में अनुपलब्धि प्रमाण है । घटामाव का अनुभव ज्ञानकरण से अजन्य है जिसका ज्ञाधारण कारण 'अनुपलब्धि प्रमाण' है । इस प्रकार, अनुपलब्धि के उक्त उदाहरण में समस्त पदों की सार्थकता स्पष्ट है । श्लोकवार्तिक के अनुपलब्धि प्रमाण से सम्मत होते हुए वेदान्तपरि-भाषाकार ने अनुपलब्धि प्रमाण का स्पष्ट तथा विस्तृत विवेक प्रस्तुत किया है ।

७.२.१ योग्यानुपलब्धि —

अनुपलब्धि प्रमाण की विवेका स्पष्ट कर यह कहा जाता है कि क्या ज्ञाव का ज्ञान ऐसे अनुपलब्धि प्रमाण से ही होता है ? यदि नहीं, तो अनुपलब्धि प्रमाण से ज्ञाव का ज्ञान कब होता है ? क्या वा कुतः है कि यथा-

१. अदृष्टादी साधारणकारणैः अतिव्याप्तिवारणाय ज्ञाधारणेति पक्षः ।

- वे० प० पृ० २८८

२. ज्ञावस्मृत्यसाधारणवैतुसंस्कारैः अतिव्याप्तिवारणाय अनुत्वेति विरोधणम् ।

यथादि क्तीन्द्रिय वस्तु के ज्ञात का ज्ञान अनुमान प्रमाण से होता है । अतः वेदान्त मत में क्या विशेषता है जो घटादि ज्ञात का ज्ञान तो अनुपलब्धि प्रमाण से माना जाता है किन्तु यथादि के ज्ञात का ज्ञान अनुमान प्रमाण से ; जबकि दोनों में ज्ञान ज्ञातविषयक ही होता है । घटानाव की भाँति यथादि के ज्ञात का अनुभव अनुपलब्धि प्रमाण से क्यों नहीं माना जाता है ? इसके समाधानार्थ वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि केवल योग्यानुपलब्धि ही ज्ञातग्राहक है । यथादि की उपलब्धि न होने पर उसके ज्ञात का निश्चय नहीं हो पाता है । वेदान्ती ज्ञातप्रमा में प्रतियोग्यानुपलब्धि को अनुपलब्धित्वरूपेण कारण नहीं मानते हैं प्रत्युत योग्यतानुपलब्धित्वरूपेण अनुपलब्धि को ज्ञातानुभव में कारण मानते हैं । अर्थात् 'यदि मूक में घट होता तो मूक की भाँति घट की भी उपलब्धि होती । यहाँ घट की उपलब्धि नहीं हो रही है ।' इस प्रकार के विमर्श से अनुपलब्धि की इसी योग्यता के द्वारा ज्ञात का निश्चय होता है । यथादि के ज्ञात से अनुपलब्ध होने के कारण उन्हें प्रत्यक्षायोग्यता नहीं होती । इसी अयोग्यता के कारण उनका एवं उनके ज्ञातों का ज्ञान अनुमानादि प्रमाणों से ही सम्भव है । इस प्रकार ज्ञात की ग्राहक योग्यानुपलब्धि ही है ।/इहोक्त्वार्थिकार आचार्य कुमारिल भी इसी से सहमत हैं । पार्थसारथि मित्र का कथन है कि ज्ञात में दृश्यादक्षेत्र (योग्यानुपलब्धि) ही प्रमाण है, केवल अवज्ञा नहीं । मूकतादि वाक्य स्वरूप वस्तु के ज्ञान का ह्यिन्द्रियवर्तित ज्ञान एवं ज्ञात के घटादि प्रतियोगियों का स्मरण— इन दोनों के साहाय्य से ही उक्त ज्ञातप्रतीति होती है । श्री. मङ्गलनाथ का ने इस वाक्य

१. यथादिमयानुपलब्धित्वेऽपि तज्ज्ञातानिश्चयेन योग्यानुपलब्धेरौपानावग्राहकत्वात् ।

- वे० प०, पृ० २६३

२. दृश्यादक्षेत्रमात्रे प्रमाणं वाचकमात्रम् ।

- भा० १० पृ० ३४२

३. दृशीत्वा वस्तुवस्तुत्व स्मृत्वा च प्रतियोगिनम् ।

यानर्हं वाक्षिवाज्ञानं वाचतेऽज्ञानवेदाणात् ॥

- इहो० वा० ज्ञात २०

से सम्बन्धित टिप्पणी में अनुपलब्ध ज्ञान की प्रक्रिया को इस प्रकार से समझाया है — (१) ज्ञान का नेत्र से प्रत्यक्ष होता है, (२) घट (जो पूर्वदृष्ट है, तथा यदि वह उपस्थित होता तो उसका दर्शन हो सकता था) का (इस रूप से) स्मरण होता है, तत्पश्चात् (३) मानसिक प्रक्रिया के द्वारा घटाभाव का ज्ञान होता है । उक्त तीनों की सहायता से ही ज्ञात का ज्ञान सम्भव है । ज्ञान के गृहीत होने तथा प्रतियोगी घट के स्मृत होने पर ही दृश्यादर्शन की सहायता से मन के द्वारा (मानसिक प्रक्रिया के द्वारा) ज्ञात का ज्ञान होता है । इस ज्ञात के ज्ञान में इन्द्रिय की शक्ति की कल्पना नहीं करनी चाहिए । यदि कोई यह आरोप करे की योग्यानुपलब्ध (दृश्यादर्शन) नामक कोई प्रमाण नहीं है — तो उसके उद्घरण में बार्हस्पत्य का कथन है कि 'स्वरूप' अर्थात् जायारमृत देह को देखकर कोई व्यक्ति पूर्वाभिगत देह का स्मरण करते हुए वहाँ अन्य वस्तु के ज्ञात का प्रतिपादन करता है । अर्थात् जब कोई व्यक्ति केवल 'स्वरूप' को (जायारमृत

१. The sense of the reply is that the process may be thus explained : (1) The place is seen by the eye; (2) the jar (which has been seen before, and which could have been seen if it had been present) is remembered; (3) then there follows a purely mental process which ^{gives} rise to the notion of the non-existence of the jar. The qualified notion of such non-existence is a place as can be explained as having been brought about by the collective action of all the aforesaid three processes.

- Shlokavartika, translated
by G.N. Jha, page no. 247.

२. गृहीते ज्ञाने प्रतियोगिनि च स्मृते स्थानीयेन दृश्यादर्शनेन मनोवाच्य-
ज्ञानकर्मोपपत्तेर्निद्रवस्याभावे शक्तिः स्वस्या कल्पविकृतम् ।

- न्याय २० सू ३४२

३. स्वरूपमार्गं दृष्ट्वापि यथा किञ्चित् स्मरन्मपि ।

तज्ज्ञानास्तिर्वा दृष्टस्तदेव प्रतिपद्यते ॥

- श्रुती ० वा ० ज्ञात २८

देशमात्र को) देखता है, उस देश में व्याघ्रादि हिंसक पशुओं को नहीं देखता है तो व्याघ्रादि प्रतियोगियों का स्मरण सम्भव न होने के कारण उनके ज्ञाव का ग्रहण भी सम्भव नहीं हो पाता । देशमात्र को देखकर जाने के बाद यदि कोई व्यक्ति उससे पूछता है कि 'प्रातःकाल आपके वहाँ उपस्थित रहने पर व्याघ्र, गज, सिंह आदि आए थे' तब वह पुरुष उस अविगत देश का स्मरण करते हुए व्याघ्रादि के ज्ञाव का उसी समय अनुभव करता है जिसका उसे पूर्वानुभव न था । इस प्रकार, व्याघ्रादि के ज्ञाव का ज्ञान वह अनुफलवि प्रमाण से करता है ।

श्लोकवाचिक से साम्य रहते हुए वेदान्तपरिभाषाकार ने भी ज्ञाव के ग्राहक के रूप में योग्यानुफलवि को ही स्वीकार किया है । श्लोकवाचिक में योग्यानुफलवि (दृश्यादृशं) पर पुष्क रूप से प्रकाश नहीं डाला गया है जबकि वेदान्तपरिभाषा में इसके स्वरूप का विस्तृत विवेक प्रस्तुत किया गया है । योग्यानुफलवि का स्वरूप क्या है ? योग्यता का निश्चय कैसे होता है ? इन प्रश्नों का उत्तरा स्वामिक है । वेदान्तपरिभाषाकार ने विपक्षी की वास्तवार्थों को प्रस्तुत करते हुए उक्ति तर्कों से उक्त ज्ञावमान भी किया है । उनके अनुसार, पूर्वपक्षी यह वास्तव का कर सकता है कि योग्यानुफलवि का विग्रह चण्डी तत्पुरुष समास के अनुसार 'योग्यस्य अनुफलविः', ठिया बाव तो 'प्रत्यक्ष योग्य प्रतियोगी की अनुफलवि'— यह कर्त होगा । घटामाव के सन्दर्भ में तो यह विग्रह उक्ति ही जामासित होता है क्योंकि घटामाव का प्रतियोगी है 'घट' - वो प्रत्यक्षयोग्य भी है ; ज्ञाः उसकी अनुफलवि ही योग्यानुफलवि हुयी । पूर्वपक्षी का कथन है कि यह विग्रह अधिकारि स्थल पर तो ठीक बैठ सकता है किन्तु 'स्तम्भः पिशाचो न' ज्ञाति यह स्तम्भ पिशाच नहीं है 'इत्याकारक ज्ञान में स्तम्भ में पिशाच के भेद (अन्योन्याभाव) का वो ज्ञान वेदान्तियों ने माना है उसमें उपयुक्त नहीं होता क्योंकि 'योग्यस्य अनुफलविः' इस विग्रह को मानने पर प्रतियोगी पिशाच को भी प्रत्यक्षयोग्य मानना पड़ेगा जबकि पिशाचादि का प्रत्यक्ष नहीं होता, यह तो

सिद्ध ही है । अतएव पूर्वपक्षी का कथन है कि वेदान्ती यदि चञ्छी तत्पुरुष के अनुसार विग्रह करते हैं तो उनकी परिभाषा अव्याप्त हो जाती है (क्योंकि विग्रहानुसार पिज्ञाव का प्रत्यक्ष होना चाहिए जो कि नहीं होता है) । इस प्रकार योग्यानुफल्य का चञ्छी तत्पुरुष के अनुसार विग्रह अनुपयुक्त है अतः योग्यानुफल्य नामक कोई प्रमाण नहीं है । पूर्वपक्षी का कथन है कि वेदान्ती इस अनुपपत्ति से बचने के लिए योग्यानुफल्य का यदि 'योग्ये अनुफल्यः' रूप सप्तमी तत्पुरुष के अनुसार विग्रह करें और पूर्व उत्पादित बोध का समाधान करने के लिए 'प्रत्यक्ष योग्य अधिकरण में अनुफल्य' — यह कथें तो यह विग्रह पिज्ञावादि के उदाहरण में तो उपयुक्त है क्योंकि स्तम्भरूप अधिकरण तो प्रत्यक्ष-योग्य है ही । प्रतियोगी के प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष के विषय में कोई आग्रह नहीं है । किन्तु, पूर्वपक्षी के अनुसार यह विग्रह भी उचित नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर तो आत्मा में समाधिमादि के ज्ञात का भी अनुफल्य प्रमाण से ज्ञान होने होनेवाला क्योंकि आत्मारूप अधिकरण (जहाँ समाधिमादि का ज्ञात अनुमित है) प्रत्यक्षयोग्य तो है ही ; जबकि आत्मा में समाधिमादि के ज्ञात का ज्ञान सर्वत्र अनुमान प्रमाण से होता है, अनुफल्य प्रमाण से नहीं । पूर्वपक्षी के मतानुसार उक्त दोनों ही विग्रहों में क्रमशः अव्याप्ति तथा अतिव्याप्ति बोध आते हैं अतः योग्यानुफल्य नामक प्रमाण की रक्षा में कुछ का होती है । पूर्वपक्षी की ओर से उठाये जा सकने वाले उक्त आरोपों को ध्यान में रखते हुए वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि तत्पुरुष के अनुसार योग्यानुफल्य का विग्रह करना वेदान्त सिद्धान्त में अमान्य है । उन्होंने इसमें अस्मात्मा ज्ञात बतलाया है किसे अनुसार ही इसका विग्रह नी

१. अनु केयं योग्यानुफल्यः ? किं योग्यस्य प्रतियोगिनोऽनुफल्यरूपतः
योग्याधिकरणे प्रतियोग्यनुफल्यः ? नाथः, स्तम्भे पिज्ञावादि-
वेदस्याप्रत्यक्षात्मावधेः । नान्त्यः, आत्मनि समाधिमादिनायस्यापि
प्रत्यक्षात्मावधेरिति चेत् ।

किया है। योग्यानुपलब्धि — 'योग्य बो अनुपलब्धि' है^१। अर्थात् अनुपलब्धि का विशेषण 'योग्य' पद है। यह योग्यता क्या है? तर्कितप्रतियोगिसत्त्वप्रसङ्गित-प्रतियोगिकत्व ही अनुपलब्धि में योग्यता है। अर्थात् जिस अधिकरण में प्रतियोगी की सत्ता तर्कित हो, ऐसे प्रतियोगी की सत्ता से प्रसङ्गित (आरोपित) है प्रति-योगिकत्व विसृष्टा — उसी को तर्कितप्रतियोगिसत्त्वप्रसङ्गितप्रतियोगिकत्व कहते हैं। इसी को और अधिक स्पष्ट करते हैं कि विसृष्टा क्वाच ग्रहण किया जाता है (घटामात्र) उसका बो प्रतियोगी है (घट), अधिकरण में उस घट के 'यदि यहाँ होता' — इस तर्क के द्वारा कल्पित सत्ता से 'तो विसृष्टा पड़ता' — इस प्रकार बापादनयोग्य बो है (इस प्रकार विसृष्टा कहा जा सकता है) यही अनुपलब्धि की योग्यता है। यह योग्यता अनुपलब्धि के प्रतियोगी उपलब्धि के स्वरूप है (अर्थात् घटामात्ररूप अनुपलब्धि का प्रतियोगी है 'घट' उसकी उपलब्धि होना ही अनुपलब्धि की योग्यता है)। तात्पर्य यह है कि जिस अनुपलब्धि के विषय में 'यह पदार्थ यहाँ होता तो विसृष्टा देता (उपलब्ध होता), वह विसृष्टा नहीं पड़ता (उपलब्ध नहीं होता) कतः नहीं है', ऐसा कहा जा सकता है — यही योग्यानुपलब्धि है और यही क्वाच प्रमा का शास्त्र प्रमाण है। घटामात्र अनुपलब्धि प्रमाण से शास्त्र है, 'घट' उसका प्रतियोगी है और उस प्रतियोगी के 'घट होता' इत्याकारक तर्क से कल्पना कि वह वस्तुत्व से — 'तो विसृष्टा, किन्तु विसृष्टा

१. य । योग्या बापादननुपलब्धिर्हेति कर्माचार्याश्रयणात् ।

- वे० प० पृ० २६४

२. तर्कितप्रतियोगिसत्त्वप्रसङ्गितप्रतियोगिकत्वम् ।

- वे० पृ० पृ० २६४

३. वक्ष्यामासौ नृपयते तस्य यः प्रतियोगी तस्य कल्पेनाधिकरणे तर्कित प्रसङ्गितयोग्याबापादनयोग्यं यत्प्रतियोग्यानुपलब्धिरूपं वक्ष्यानुपलब्धिरूपं तदनुपलब्धेयोग्यत्वमित्यर्थः ।

- वे० प० पृ० २६४

नहीं ज्ञात: नहीं है ' इस प्रकार की घटानुफलम्बि की प्रतियोगिनी जो घटोफलम्बि है उसका उपादान किया जा सकता है ज्ञात: घटाभाव योग्यानुफलम्बि से ज्ञात होता है । ध्यातव्य है कि घटाभाव का अनुफलम्बि प्रमाण से ग्रहण प्रकाश में ही सम्भव है । अन्वकार में घटाभाव का ग्रहण अनुफलम्बि प्रमाण से नहीं बल्कि अनुमानादि से होता है क्योंकि अन्वकार में उस प्रकार का उपादान सम्भव नहीं है । अन्वकार में घट की उपलब्धि न होने पर 'यदि यहाँ होता' इस तर्कित प्रतियोगि के सत्त्व से 'तो विलम्बाई बढ़ता' इस प्रकार अनुफलम्बि के प्रतियोगि घटोफलम्बि का उपादान नहीं कर सकते । अन्वकार में घट की अनुफलम्बि के होने पर भी वह अनुफलम्बि योग्य नहीं होती । योग्य न होने पर अनुफलम्बि प्रमाण से घटाभाव का ज्ञान नहीं किया जा सकता । ऐसा भी सम्भव है कि यहाँ घट हो तथा अन्वकार के कारण उसकी अनुफलम्बि हो रही हो । ज्ञात: अन्वकार के कारण घट की अनुफलम्बि होने पर उसके भाव तथा ज्ञान के विषय में कुछ भी नहीं कहा जा सकता । स्वप्न में पित्राव होता तो स्वप्न के समान उसका भी प्रत्यक्ष होता-- ऐसा उपादान सम्भव हो जाता है । इसलिए स्वप्न में पित्राव का वेद भी अनुफलम्बि प्रमाणान्वय है । स्वप्न में पित्राव के वेद (अन्योन्याभाव) ज्ञात: पित्राव का अत्यन्ताभाव दोनों ही विषय में उपर्युक्त तर्क सम्भव हो जाता है । आत्मा में यमादि के ज्ञान का ज्ञान अनुफलम्बि प्रमाण से नहीं जाना जा सकता क्योंकि यमादि के क्षीयमान होने से उसके विषय में यदि आत्मा में यमादि होता तो आत्मा की भाँति उसका भी उपलब्ध होता -- ऐसा उपादान सम्भव नहीं है । इसलिए यमादि के ज्ञान को अनुमानप्रमाणान्वय ही

१. तस्मादि, स्फीताद्योक्तं नृत्तं यदि घटः स्यात्तदा घटोफलम्बः स्यादित्वा-
पादनसम्भवाद्युक्तं घटाभावोऽनुफलम्बः । अन्वकारे तु तादृशपादना-
सम्भवान्नानुफलम्बः ।

- वे० प० पृ० २६४

२. अत एव स्वप्ने पित्रावसत्त्वे सत्त्वमत्प्रत्यक्षात्तावत्त्वा तस्मादोऽनुफलम्बः ।
आत्मनि यमादिसत्त्वेऽप्यस्याक्षीयमानतया निरस्तोक्तस्यापादनाऽसम्भवाद्
न यमादिभावस्यानुफलम्बः ।

- वे० प० पृ० २६४

माना गया है । श्लोकाधिक में योग्यता का स्पष्ट तथा विविक्त वर्णन प्राप्त नहीं होता है ।

७.३ आवग्रहण में हन्द्रियों का अभाव —

वेदान्तपरिभाषाकार ने नैयायिकों की ओर से आरोप किया है कि आव को अनुकूलि प्रमाणानुसंग मानने में भी वेदान्ती अधिकरण के साथ हन्द्रि-सन्निकर्ष को अवश्यमेव स्वीकार करते हैं । अतः आवानुभव के प्रति हन्द्रियों में कारणाता उभयवादी सम्मत होने से कृप्त (सिद्ध) ही है । नैयायिक आव को प्रत्यक्ष प्रमाण से गृहीत मानते हैं अतः उनके मत में हन्द्रियों आवग्रहण में कारण हैं जबकि वेदान्तपरिभाषाकार हन्द्रियों की कारणाता मानते हुए भी उसे आव का कारण नहीं मानते हैं — यही दोनों में भिन्नता है । अतः, नैयायिक यह आरोप कर सकते हैं कि जब कृप्त (सिद्ध) हन्द्रियों ही आवानुभव में कारण हो सकती हैं तो आवानुभव में अनुकूलि की कारणाता की कल्पना ही क्यों की जाय ? हन्द्रियों को कारण मान लेने में ही तात्पर्य है । हन्द्रियों के रहने पर ही आव का निश्चय होता है, हन्द्रियों के न रहने पर उस स्थल में आव का निश्चय नहीं हो पाता । इस प्रकार के अन्वय व्यतिरेक से भी यह निष्कर्ष निकलता है कि हन्द्रियों को ही आवानुभव में कारण मानना चाहिए ।

इस आरोप के आवानुभव परीक्षण का कथन है कि आव के प्रतिबोधी की अनुकूलि को भी आवानुभव में कारण माना गया है । अतः अनुकूलि में आव की कारणाता की उभयवादी सम्मत होने से कृप्त ही है । केवल कारणात्त्व की ही

१. अनुकूलित्वाधिकरणेन्द्रियसन्निकर्षेऽप्येव आवस्यानुकूलिन्यत्यनुभवतः
अतः कृप्तेन्द्रियेनावानुभावाकारमुदाहरणं, हन्द्रियान्वयव्यतिरेकानु-
विधानादिति चेत् ।

मिद्धि करनी है, कारणत्व की नहीं^१। वेदान्त सिद्धान्त में अनुपलब्धि को ही कारण माना गया है जबकि नैयायिक अनुपलब्धि को केवल कारण ही मानते हैं, कारण नहीं। धर्मराय का कथन है कि इन्द्रिय का ज्ञात के साथ सम्बन्ध नहीं हो पाता अतः वह ज्ञात में कारण नहीं है। नैयायिकों का प्रतिष्ठित सिद्धान्त है कि जिस इन्द्रिय से विसय पदार्थ का ग्रहण होता है उसी इन्द्रिय से उसके ज्ञात का भी ग्रहण होता है। नील घट में नील रूप के ज्ञात का ज्ञान कर्तुरिन्द्रिय से ही होता है क्योंकि घट का ज्ञान भी कर्तुरिन्द्रिय से ही होता है। इसी प्रकार इन्द्रिय का अधिकरण के साथ सम्बन्ध होने पर उस इन्द्रिय से ही तद्विषय ज्ञात का भी प्रत्यक्ष होता है क्योंकि 'वह मूल्य घटानाचमानु है' इस प्रकार वह मूल्य का ज्ञान होता है तब हमें मूल्य के विवेक्षण के रूप में घटानाचमानु का भी ज्ञान होता है। इस प्रकार कर्तु के साथ मूल्य का संबन्ध हुआ। उस संबन्धित मूल्य में घटानाचमानु विवेक्षण रूप है अतः इन्द्रियों का घटानाचमानु के साथ संबन्धितविवेक्षणात्ता नामक सम्बन्ध होता है। नैयायिकों का यह मत धर्मराय को अपिप्रेत नहीं है क्योंकि इसमें प्रमाणान्तर है। इन्द्रियों के साथ ज्ञातानुभव का सम्बन्ध न बनने से ज्ञातानुभव का कारण कर्तुरादि इन्द्रियाँ नहीं हो सकतीं अतः कारण बनने का तो प्रश्न ही नहीं उठता। यदि अधिकरण ग्रहण के लिए इन्द्रियों को कर्तृ माना जाय, तब तो अधिकरण का ज्ञान कराके ही इन्द्रियों उक्तोक्ति हो जाती हैं। ज्ञात घटानाचमानु के अधिकरण मूल्यादि को ग्रहण कर इन्द्रियों का ज्ञान अतिरिक्त ज्ञात हो जाता है। ऐसी स्थिति में मूल्य में घटानाचमानु अनुभव के समान इन्द्रियों का ज्ञान-

१. न । तत्प्रतिबोध्यनुपलब्धेरपि ज्ञातग्रहे हेतुत्वेन कर्तृत्वेन कारणत्ववाच्यम्
कथयन्नाह ।

- वे० प०, पृ० २६६

२. इन्द्रियस्य ज्ञानात्वेन त्वं सम्बन्धविधेनाज्ञातग्रहाहेतुत्वात् ।

- वे० प० पृ० २६६

व्यतिरेक अन्यथासिद्ध है ।^१ नैयायिक मत में अन्यथासिद्ध कदापि कारण नहीं बन सकता क्योंकि कारण सर्वत्र अन्यथासिद्ध^{और} कार्य से नियतपूर्ववर्ती होता है^२ । दोनों ही मतों में अनुफलत्व ज्ञात का कारण है क्योंकि नैयायिक मत में भी 'घट बिहार्' नहीं देता क्योंकि घट की अनुफलत्व है^३ — इसी से घटामात्र का निश्चय होता है । इन्द्रिय ज्ञातानुभव में अन्यथासिद्ध है अतः नैयायिकों को भी प्रत्यक्ष प्रमाण के स्थान पर अनुफलत्व को ही ज्ञातानुभव का कारण मानना चाहिए ।

ज्ञात प्रमा के प्रत्यक्ष कोटि में होने पर उसका कारण भी प्रत्यक्ष प्रमाण हुआ अतः इन्द्रिय से ही ज्ञातप्रत्यक्ष का ज्ञान होता है अनुफलत्व नामक पृथक् प्रमाण से नहीं— इस वाक्य को लेकर नैयायिकों का वादोप है कि 'मुक्तं घटो न' इस प्रकार के घटामातानुभवस्थल में मुक्त अंत में प्रत्यक्षात्त्व तो दोनों ही मतों में सिद्ध है । अतः प्रत्यक्ष होने के कारण बुद्धि का निर्मम आवश्यक है, क्योंकि मुक्तावच्छिन्न चैतन्य तथा कतुरादि द्वारा निकली हुयी तदाकार अस्तःकारण की बुद्धि से अवच्छिन्न चैतन्य एवं प्रमातृचैतन्य का ओद हो गया है । विषयावच्छिन्न चैतन्य तथा प्रमावच्छिन्न चैतन्य के ओद से प्रत्यक्षात्त्व सिद्ध ही है । अतः किस प्रकार मुक्तावच्छिन्न चैतन्य तथा प्रमातृ चैतन्य का ओद हो जाने पर मुक्त का प्रत्यक्ष होता है उन्ही प्रकार मुक्त में घटामात्र से अवच्छिन्न चैतन्य तथा प्रमातृ चैतन्य का भी ओद हो जाने के कारण ज्ञातार्थ में भी प्रत्यक्षात्त्व मानना चाहिए । अतः अनुफलत्व को

१. इन्द्रियान्वयव्यतिरेकबोराधिकरणज्ञानावुपलक्षणत्वेनान्वयवासिद्धेः ।

- वे० प० पृ० २६६

२. अन्यथासिद्धिद्वयस्य नियता पूर्ववर्तिता ।

कारणार्थं बोध । - न्या० सि० पृ० पृ० ६३

३. ननु मुक्तं घटो नैयायिकमातानुभवस्थले मुक्तादि प्रत्यक्षात्त्वमुपबोधमिति तत्र बुद्धिनिर्ममस्यावश्यकत्वेन मुक्तावच्छिन्नचैतन्यवद्विषयावच्छिन्नचैतन्यप्रमातृचैतन्यस्य प्रमावच्छिन्नतया घटामात्रस्य प्रत्यक्षात्त्वं सिद्धान्त्येतीति चेत् ।

- वे० प० पृ० ३०९

बड़ा प्रमाण न मानकर इन्द्रिय को ही प्रत्यक्ष में कारण मान लेना चाहिए । इस आक्षेप के समाधानार्थ धर्मरावाध्वरोन्द्र का कथन है कि मूल में घटामात्र की प्रतीति को प्रत्यक्ष मानने पर भी उसका कारण अनुकूलि प्रमाण प्रत्यक्ष से भिन्न ही है । किन्तु, 'साध्यप्रमा के प्रत्यक्षात्मक होने पर उसका कारण भी प्रत्यक्ष प्रमाण से गृहीत होना चाहिए'— यह कोई नियम तो है नहीं क्योंकि 'वस्तुमत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य से 'मैं कबहीं हूँ' ऐसा ज्ञान तो प्रत्यक्ष ही होता है जबकि उसका प्रमाण प्रत्यक्षभिन्न बाधत वाक्यरूप हृदय प्रमाण है । इसी प्रकार ज्ञान का प्रत्यक्ष ज्ञान होने पर भी उसका साधन प्रत्यक्ष (इन्द्रिय) नहीं हो सकता वरन् अनुकूलि नामक पुष्प प्रमाण ही उस ज्ञान प्रत्यक्ष का प्रयोजक है । यमोदि के ज्ञान का अनुकूलि प्रमाण है प्रत्यक्ष नहीं हो जाता क्योंकि उसकी योग्यता ही नहीं है ।

इस पर वैचारिकों की यह श्रुति का हो सकती है कि घट तथा घटामात्र के प्रत्यक्ष में कोई फिद्धाणता नहीं है जब घटप्रत्यक्ष में प्रत्यक्षप्रमाण तथा घटामात्र-प्रत्यक्ष में अनुकूलि प्रमाण को कारण मानकर दो प्रमाणों को मानने का कोई औचित्य नहीं है । ग्रन्थकार का उत्तर है कि 'प्रमाणों में भेद होने से ही प्रमाणों में भेद होता है'— यह कोई नियम नहीं है । बुद्धियों में भेद होने से ही प्रमाणों में भेद हो जाता है । यही कारण है कि 'वस्तुमत्त्वमसि' इस हृदय से प्रमा प्रत्यक्षात्मक

१. इत्यमु । ज्ञानप्रतीयेः प्रत्यक्षत्वेऽपि तत्करणाभ्यामुक्त्येव निमित्तात्त्वात् । न हि कळीमुत्तमानस्य प्रत्यक्षत्वे तत्करणास्य प्रत्यक्षप्रमाणानामनियतत्वमस्ति, वस्तुमत्त्वमसीत्यादिवाक्यकथनानस्य प्रत्यक्षत्वेऽपि तत्करणास्य वाक्यस्य प्रत्यक्षप्रमाणभिन्नप्रमाणत्वाभ्युक्तमात्रम् ।

— वे० प०, पृ० ३०१

२. कळीमेवार्थं विना कथं प्रमाणमेव कति चेत् ।

— वे० प० पृ० ३०३

३. न । बुद्धीमेवार्थवागेण प्रमाणमेवार्थोऽनर्थः ।

ही होती है तथापि उसका प्रमाण प्रत्यक्ष न होकर शब्द ही है -- इस प्रकार प्रमा में वेद न होने पर भी प्रमाणों में वेद ही जाता है । अतः प्रत्यक्षात्ता में वेद न होने पर भी ज्ञायाकारवृत्ति का वनक प्रमाण अनुफलव्य है तथा इतर विषयाकारवृत्तियों में ह्यिन्द्रिय ही प्रमाण है । इतर विषयाकारवृत्तियाँ ह्यिन्द्रिय से उत्पन्न होती हैं जबकि ज्ञायाकारवृत्ति वेसी नहीं होती है क्योंकि उसका ह्यिन्द्रिय से सम्बन्ध नहीं हो पाता । ह्यिन्द्रियाँ तो अधिकरणों के साथ सम्बद्ध होकर मूलादि अधिकरणाकारवृत्ति को उत्पन्न करके ही उपलब्धि हो जाती हैं । घट की अनुफलव्य प्रमाण से ही वह ज्ञायाकारवृत्ति कथ्य है अतः ज्ञायाकारवृत्ति का वनक अनुफलव्य-संज्ञक युक्त प्रमाण ही है ।

पूर्वपक्षी का यह आरोप हो सकता है कि अनुफलव्य को ज्ञाया प्रमा का प्रमाण मान लेने पर भी लोक दोष उपस्थित होते हैं । घटामावज्ञान के प्रत्यक्षात्मक होने पर भी यदि किसी व्यक्ति को मूल पर घट की उपस्थिति होने पर भी दृष्टिगत नहीं होता है, और 'एक मूल पर घट नहीं है' -- इस प्रकार का प्रमात्मक घटामाव का ज्ञान होता है -- जो इसे भी प्रत्यक्षात्मक कहना पड़ेगा क्योंकि यहाँ भी घटामावज्ञान अनुफलव्यकथ्य ही है । प्रसङ्ग पर यह सिद्ध किया जा चुका है कि मूल का विषयमूल पदार्थ उस समय वनिर्बन्धीय उत्पन्न होता है, अतः प्रकृत में भी मूल के विषयमूल घटामाव को वनिर्बन्धीय ही मानना चाहिए । यदि वेदान्ती यह कहते हैं कि वे भी घटामाव प्रसङ्ग पर घटामाव का वनिर्बन्धीय उत्पन्न होना

१. तथा च घटावज्ञानाकारवृत्तिर्ह्यिन्द्रियकत्वा, ह्यिन्द्रियस्य विषयवेणावनिर्बन्धवत्ति ।
किन्तु घटानुफलव्यरूपमानान्तरकत्वा इति स्वत्यनुफलत्वमनान्तरकत्वम् ।

- वे० प० पृ० २०३

२. कथ्यनुफलव्यरूपमानान्तरकत्वोऽप्यमावप्रतीतेः प्रत्यक्षात्मे घटवति घटामाव-
प्रसङ्गादि प्रत्यक्षात्वावसौ ज्ञायावनिर्बन्धीयघटामावोऽप्युक्तम्वेत ।

- वे० प० पृ० २०४

ही मानते हैं कि: पूर्ववर्ती की तर्ह का दृष्टापत्ति ही है -- तो यह उचित नहीं है क्योंकि प्रमत्त में घटामात्र को अनिर्वचनीय मानने पर अनिर्वचनीय घटामात्र का उपादान कारण 'माया' को मानना पड़ेगा । किन्तु, माया तो 'मावरूप' है उससे 'घटामात्र' -- इस मात्र रूप कार्य की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती (अतःकार्यवाद हो जाएगा) । इस दोष के परिहारार्थ यदि माया को घटामात्र में कारण न मानें (घटामात्र को इसका अभाव मानें) तब तो 'माया समस्त कार्यों का उपादान कारण है -- यह वेदान्तसिद्धान्त ही बाधित हो जाएगा ।

उक्त अनुपपत्तियों के समाधान में श्रीराधाध्वरीन्द्र का कथन है कि प्रत्यक्ष के सभी प्रकार के प्रमत्त पर माया के द्वारा ही विधयोत्पत्ति होती है केवल यही मान्यता नहीं है बल्कि वहाँ पर आरोग्य पदार्थ के साथ दृष्टियों का सम्बन्ध होता है वहाँ पर नैयायिकों की भाँति अन्यथात्पत्ति को भी स्वीकार किया गया है । प्रम का विवेक करते हुए यह बतलाया जा चुका है कि वहाँ अपावृत्त दृष्ट्यन्तर्निष्ठ होना वहाँ स्पष्टिक में मासमान रक्तत्व प्रातिमासिक उत्पन्न नहीं होता अपितु पुष्पगत रक्तत्व ही स्पष्टिक में मासित होता है -- यह मानकर ऐसे स्थलों में अन्यथात्पत्ति ही माननी चाहिए । 'घटवद्भूतक' में घटामात्र का भी प्रम होता है उसका तत्काह में उत्पन्न हुआ (अनिर्वचनीय) घटामात्र विधय नहीं होता है बल्कि मूल के रूपादि में स्थित लौकिक (व्यावहारिक)

१. न दृष्टापत्तिः, तस्य मायोपादानकत्वेऽभावत्वानुपपत्तेः मायोपादानकत्वामात्रे मायायाः अतःकार्योपादानत्वानुपपत्तिरिति चेत् ।

- पै० प० पृ० ३०४

२. आरोग्यसम्बन्धस्यैव सर्वमान्यथात्पत्तेरेव व्यवस्थापनात् ।

- पै० प० पृ० ३०५

घटाभाव मूल पर आरोपित किया जाता है, अतः वह अन्यथात्थाति ही है ।
 किस प्रकार अन्यथात्थातिवादी नैयायिक आपणस्य रक्त का पूर्ववर्ती बुद्धि-देह में
 मान मानते हैं, उसी प्रकार मूल में घट है मूल के रूप में नहीं, क्योंकि घट का
 अधिकरण मूल है, मूलरूप नहीं । घट तथा मूल दोनों ही द्रव्य हैं अतः संयोग
 सम्बन्ध से घट का अधिकरण मूल है किन्तु मूल का 'रूप' गुण है, उसमें किसी भी
 सम्बन्ध से घट नहीं रह सकता । अतः मानना होगा कि मूल के रूप में घट का
 अभाव है और वह व्यावहारिक है, उसी मूल के रूप में विद्यमान घटाभाव का मूल
 में आरोप हो रहा है ।

पूर्ववर्ती का कथन है कि अन्यथात्थाति में 'प्रमाविषयमूत पदार्थ को
 इन्द्रिय से अन्विकृष्ट होना चाहिए'—ऐसा कहा गया है । किन्तु, यहाँ घटाभाव
 रूप आरोप्य पदार्थ का इन्द्रिय के साथ अन्विकृष्ट नहीं होता है क्योंकि परिभाषा-
 कार ने माना है कि अभाव के साथ इन्द्रिय का अन्विकृष्ट नहीं हो सकता है । इसी
 कारण अभावाकारवृत्ति की एक अनुपलब्धि को प्रमाणत्वेन स्वीकार करना पड़ा है ।
 वेदान्त मत में जब इन्द्रियार्थान्विकृष्ट नहीं होता है तो घटाभाव मूल को अन्यथा-
 त्थाति कैसे कहा जा सकता है ? अतः उपर्युक्त स्थल पर अन्यथात्थाति नहीं लगायी
 जा सकती है । पूर्व समाधान की वह अलंघ्य है ही मूलकार घटाभावमूलस्थल में
 घटाभाव की अन्विकृष्ट उत्पत्ति मानकर ही परम समाधान प्रस्तुत करते हैं । उनके
 अनुसार अन्यथात्थाति को न मानने पर भी कोई दोष नहीं होता । घटाभिन्न
 मूल पर ही घटाभाव भावित होता है उसे अन्यथात्थाति मानकर बुद्धि-रक्तस्य
 अन्विकृष्ट घटाभाव की उत्पत्ति ही मानी जाती है । उस अन्विकृष्ट घटाभाव
 का उपादान भावा ही है । भावा संज्ञक भावरूप पदार्थ से 'अन्विकृष्ट घटाभाव'—
 अभावरूप वह कार्य नहीं हो सकता -- यह आरोप भी नहीं किया जा सकता क्योंकि

१. घटाति घटाभावमूलो न तत्काळोत्पन्नघटाभावविषयकः, किन्तु मूलरूपादौ-
 विद्यमानो लोकिर्न घटाभावो मूलं आरोप्य उत्पन्नयात्थातिरेव ।

उपादान कारण तथा उपादेय (कार्य) का उत्पन्न सावात्य (सादृश्य) रहना चाहिए -- यह कोई नियम भी नहीं है। तन्तु तथा पट में भी तन्तुत्व, पटत्वादि रूप से वैवात्य ही है, सङ्घात्य नहीं। यदि 'यत्किञ्चित्' सावात्य की बात कही जाय तो माया एवं उसके कार्य अनिर्वचनीय घटाभाव में मिथ्यात्व रूप धर्म के विद्यमान होने से 'मिथ्यात्व' रूप सावात्य है। पूर्वपक्षी इस पर यदि यह हंका करे कि विजातीय पदार्थों में भी यदि कार्य-कारणभाव को स्वीकार किया जाता है तब तो ब्रह्म को ही वात् का उपादान कारण मान लेना चाहिए अतः 'माया' को मानने की कोई आवश्यकता ही नहीं है। इसका समाधान परिभाषाकार करते हैं कि यह ब्रह्म का उक्ति नहीं है क्योंकि प्रपञ्च का परिणामी उपादान कारण ब्रह्म नहीं हो सकता है क्योंकि परिणामित्वरूप उपादानकारणत्व की निरवयव ब्रह्म में अनुपपत्ति है। प्रपञ्च का परिणामी उपादान कारण माया है, ब्रह्म नहीं क्योंकि ब्रह्म तो निरवयव है।

इतिव्याप्ति में प्रत्यक्ष प्रमाण से ज्ञान का ज्ञान नहीं हो सकता है -- यह बतलाया गया है। उनके अनुसार 'नास्ति' इत्याकारक बुद्धि प्रत्यक्ष प्रमाण से उत्पन्न नहीं होती है, उससे तो भावविषयक बुद्धि ही उत्पन्न होती है क्योंकि इन्द्रियाँ भावपदार्थों के साथ ही संयुक्त हो पाती हैं। इस पर यदि यह ब्रह्म का

१. न अनुपादानोपादेयबोत्पन्नसावात्यम्, तन्तुपटयोरपि तन्तुत्वपटत्वादिवत् वैवात्यात् । यत्किञ्चित्सावात्यस्य मायाया अनिर्वचनीयत्वस्य घटाभावस्य च मिथ्यात्वमस्यैव विद्यमानत्वात् ।

- वे० प० पृ० ३०६

२. परिणामित्वरूपस्वीमादानत्वस्य निरवयवे प्रपञ्चानुपपत्तेः । तथा च प्रपञ्चस्य परिणामानुपादानं माया, न ब्रह्म इति सिद्धान्त इत्यहमतिप्रबन्ध-मेव ।

- वे० प० पृ० ३०६

३. न तावदिरिन्द्रियैरेव नास्तीत्युत्पत्तेरिति ।

भावहितेन संयोगो योग्यत्वादिन्द्रियस्य हि ।।

- इति० वा० भाव १८

किया जाय कि बाह्यकार ने तो भाव से ज्ञात को अभिन्न माना है। अतः
 इन्द्रियों का सम्बन्ध यदि भाव पदार्थों के साथ है तो ज्ञातों के साथ भी (भाव
 पदार्थों से अभिन्न होने के कारण) अवश्य होगा, अतः इन्द्रियों से ही ज्ञातों
 का ग्रहण हो सकता है -- तो यह उक्ति नहीं है क्योंकि भाव तथा ज्ञात यद्यपि
 अभिन्न हैं तथापि 'अत्यन्त अभिन्न' नहीं हैं । किस प्रकार रूप रसादि गुण एक ही
 ज्ञान में रहने के कारण अभिन्न होते हुए भी अपने रूपत्व तथा रसत्व रूपों से भिन्न
 भी हैं उसी प्रकार भूनिष्ठ ज्ञात भूप्रदेश रूप धर्मों से अभिन्न होते हुए भी अपने
 'ज्ञातत्व' रूप से धर्मों से भिन्न भी हैं । मूल में तो इन्द्रियसंयोग है किन्तु मूल
 से कथञ्चित् भिन्न ज्ञात में इन्द्रिय का सम्बन्ध नहीं माना जा सकता है । यदि
 धर्म तथा धर्मों अत्यन्त अभिन्न हो तो कथञ्चित् उद्भूत होने के कारण एक का ग्रहण
 तथा अनुद्भूत होने के कारण दूसरे का अग्रहण उपपन्न नहीं होगा अतः भीमांश
 धर्मों तथा धर्म में जोड़ के समान ही क्यों न वेद भी मानते हैं । भावस्वरूप धर्मों
 तथा ज्ञातस्वरूप धर्म इन दोनों में वेद का एक यह प्रयोग है कि भाव पदार्थ के ज्ञान
 के लिए इन्द्रिय का संयोग अपेक्षित होता है किन्तु ज्ञात पदार्थ के ज्ञान में इन्द्रिय-
 संयोग की अपेक्षा नहीं होती है । यदि दोनों संयोग अभिन्न होते तब तो दोनों
 का एक ही प्रमाण से ग्रहण होता । इस प्रकार वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोक-
 बाणिक दोनों में ही ज्ञात का प्रत्यक्ष प्रमाण से ग्रहण नहीं माना गया है क्योंकि
 नैयायिक ज्ञात का ग्रहण संयुक्तविशेषणता नामक सम्मिश्रण से स्वीकार करते हैं ।

१. ननु भावादभिन्नत्वाद् सम्प्रयोगोऽस्ति तेन च ।

न अत्यन्तभेदोऽस्ति स्याद्विदित्वापि नः ॥

- श्लो० बा० ज्ञात १६

२. धर्मोर्भेद इष्टो हि धर्मोर्भेदोऽपि नः स्थिते ।

उद्भूतवाक्यज्ञानत्वाद् ग्रहणं बाधयिष्यते ॥

- धर्मो २०

३. इदमेव निमित्तं च धर्मैक्यं प्रतीयते ।

भावाभावाविधौरसौः सम्बन्धोऽज्ञानभेदात् ॥

७.४ अनावग्रहण में अनुमान प्रमाण का असामर्थ्य—

यह अनुष्ठम्बि (अनाव) नामक प्रमाण अनुमानस्वरूप भी नहीं है अर्थात् अनाव का बोध अनुमान प्रमाण से भी नहीं हो सकता है क्योंकि अनाव के ग्रहणार्थ उपयुक्त छिद्-ग अप्राप्त है । यहाँ यह परन उठता है कि क्या अनावविषयक ज्ञान में भासित होने वाला 'भाव' पदार्थ ही अनावविषयक अनुमान का हेतु होगा ? वार्त्तिककार ऐसा नहीं मानते क्योंकि अनावविषयक ज्ञान के समय भाव पदार्थ का ग्रहण नहीं हो पाता । भावविषयक ज्ञान के न होने पर ही अनावज्ञान का जन्म होता है । इसके विपरीत, जब भावविषयक प्रतीति होती है तो अनावविषयक ज्ञान नहीं होता है । किन्तु, अनाव का ग्रहण यदि अनुमान प्रमाण से माना जाय तब तो व्याप्ति रूप सम्बन्ध के ग्रहण में दोनों सम्बन्धियों का ज्ञान आवश्यक है । 'मुक्तं घटामात्रः' इसको यदि अनुमानमय्य मानें तो साध्यरूप अनाव का ज्ञान आवश्यक है । इस अनाव का ज्ञान किस प्रमाण से होगा ? अतः अनुमान प्रमाण से अनाव का बोध नहीं हो सकता । उस समय छिद्-ग द्वारा सम्बन्धी का ग्रहण नहीं हो सकता अतः अनावप्रमा के छिद् प्रत्यक्षा और अनुमान से भिन्न प्रमाणान्तर की अपेक्षा है जिसको अनाव, दूरयावज्ञान, अनुष्ठम्बि आदि कहते हैं ।

७.५ अनुष्ठम्बि के पुष्प प्रमाणात्म्य पर विचार—

वार्त्तिककार ने अनुष्ठम्बि को पुष्प प्रमाण मानने के कई हेतु प्रस्तुत

१. न बाध्यज्ञानुमानत्वं छिद्-गामावात् प्रतीयते ।
मायांशो ननु छिद्-गं स्मात् तदानीं नाभिवृत्तिनात् ॥ - वही २७
२. अनावानलेक्य भावसि ह्यभिवृत्तिनात् ।
तस्मिन् प्रतीयमाने तु नामाये भावते मतिः ॥ - वही २७
३. सम्बन्धे गृह्यमाणे न सम्बन्धिग्रहणं पुष्पम् ।
तन्नामावमतिः केन प्रमायेनोपवाक्ये ॥ - वही ३४
४. तदानीं न हि छिद्-गेन सम्बन्धिग्रहणं भवेत् ।
तन्नावरकमनावस्य प्रमाणान्तरतो मतिः ॥ - वही ३७

किए हैं। उनके अनुसार प्रत्यक्षादि से उत्पन्न इस ज्ञान प्रमाण से 'नास्ति' इत्याकारक प्रतीति होती है। अनुकल्पि प्रमाण के परवाह ही 'नास्ति' इत्याकारक प्रतीति होने के कारण 'ज्ञान' नामक स्वतन्त्र प्रमाण अवश्य है। यदि पूर्व-पक्षी यह कहे कि प्रमाण ज्ञानस्वरूप कैसे हो सकता है? प्रमाण को भावस्वरूप होना चाहिए। इसके ज्ञापनार्थ वार्तिककार का कथन है कि इसका प्रमेय भी ज्ञानस्वरूप है अतः ऐसा प्रमेय है उसी प्रकार का प्रमाण भी है। प्रत्यक्षादि प्रमाण भावस्वरूप हैं, अतः इनसे ज्ञान की प्रतीति नहीं हो सकती है। किस प्रकार घटादि भावस्वरूप प्रमेय का ज्ञापक प्रमाण ज्ञानस्वरूप नहीं होता उसी प्रकार 'ज्ञान' स्वरूप प्रमेय का ज्ञापक प्रमाण भी भावस्वरूप नहीं हो सकता। यह कोई रावाज्ञा नहीं है कि प्रमाण भावस्वरूप ही हो। जिसका फल 'परिच्छेद' हो अर्थात् प्रमात्मी बुद्धि हो वही प्रमाण है। प्रमाण के इस लक्षण के अनुसार 'ज्ञान' की भी प्रमाणता हुयी क्योंकि उसे भी 'घटो नास्ति' इत्यादि वाक्यों की प्रमात्मी बुद्धिसे उत्पन्न होती है। प्रत्यक्षादि भावात्मक प्रमाणों से भिन्न 'ज्ञान' नामक प्रमाण की सिद्धि वार्तिककार निम्न प्रकार से करते हैं—

(i) प्रमाणानामात्मनो (अनुकल्पिः — दुरयावर्तनादिहृष्यापरक्यभिः)

प्रत्यक्षादेर्भिक्ते ज्ञानहृष्यापरक्यत्वात् प्रमेयामावयत् ।

१. नास्तीति बीः कठं चेत् प्रत्यक्षादेरन्मनः ।

तस्यैव न प्रमाणत्वमानन्त्यात् प्रतीयते ॥

- श्लो० वा० ज्ञान ४३

२. नान् कल्पमात्रके प्रमेय वाक्य कीदृशम् ।

मेवो यत्प्रमाणो हि नाममप्येवमिष्यताम् ॥ - वही ४४

३. भावात्मिक तथा मेव नामात्म्य प्रमाणता ।

तथाभावप्रमेयेऽपि न भावस्य प्रमाणता ॥

- वही ४५

४. भावात्मकस्य भावार्थ न न रावाज्ञया स्थितम् ।

परिच्छेदकत्वादि प्रामाण्यं स्याद् द्वयोरपि ॥

- वही ४६

अर्थात् जिस प्रकार प्रत्यक्षादि भावस्वरूप प्रमाणों के प्रमेयों का अभाव 'प्रमेयभाव' शब्द से व्यक्त होता है उसी प्रकार उन प्रमेयों के अभाव का तात्पर्य अभावस्वरूप (अनुकल्पि) प्रमाण भी 'प्रमाणाभाव' शब्द से व्यक्त होता है ।

(२) प्रमेयभावो स्ववातीयेन प्रमाणेन गृह्यते प्रमेयत्वात् भावात्प्रमेयवत् ।

अर्थात् जिस प्रकार भावस्वरूप प्रमेय भावस्वरूप प्रमाण से गृहीत होता है, उसी प्रकार अभावस्वरूप प्रमेय भी अभावस्वरूप प्रमाण से ही गृहीत हो सकता है। काः प्रत्यक्षादि भावात्मक प्रमाणों से विन्न अभाव नामक (अनुकल्पि) प्रमाण अवश्य है ।

७.६ अभाव के प्रमेयः अभाव के मेद

वेदान्तपरिभाषा^३ तथा श्लोकाधिके^४ दोनों में ही अनुकल्पि-

१. अभावश्चैवाव्यक्त्वात् प्रत्यक्षादेरपि विधत्ते ।

प्रमाणानामभावो हि प्रमेयानामभाववत् ॥

- श्लो० वा० अभाव ५४

अपि च,

श्लोकाधिके हिन्दी व्याख्या, पं० कुशिर का । - पृ० ५८६

२. अभावो वा प्रमाणेन स्वानुरूपेण भीयते ।

प्रमेयत्वाद् अवा भावस्वरूपाद् भावात्मकात् पुनर्ह ॥ - श्लो० वा० अभाव ५५

अपि च,

प्रष्टव्य श्लोकाधिके हिन्दी व्याख्या, व्याख्याकार पं० कुशिर का ।

३. स नामावहकविधिः—प्राप्तभावः प्रपञ्चभावोऽत्यन्तभावोऽन्योन्याभावश्चेति ।

- वे० प०, पृ० १०६

४. श्लो० वा० अभाव २, ३, ४

प्रमाण के प्रमेयमूल ज्ञात के चार भेद बतलाए गए हैं जिनमें क्रमशः प्रागभावा, प्रध्वंसामावा, अन्योन्यामावा तथा अत्यन्तामावा कहा गया है। अनुपलब्ध्य के प्रमेयरूप ज्ञात के उक्त प्रकारों के विषय में दोनों ही ग्रन्थों में साम्य है।

७.६.१ प्रागभाव —

प्राक् अवधि कार्योत्पत्ति से पूर्व उस कार्य को जो ज्ञात रहता है उसे प्रागभाव कहा जाता है। जैसे—मृत्पिण्ड आदि कारण में कार्य घटादि की उत्पत्ति से पूर्व जो ज्ञात होता है उसे प्रागभाव कहते हैं। यह प्रागभाव कार्य के उपादान कारण में होता है। घट-रूप कार्य का उपादान कारण है मृत्पिण्ड और उसी मृत्पिण्डरूप उपादान कारण में घट रूप कार्य का ज्ञात रहता है। प्रागभाव की प्रतीति 'मविष्यति' — यहाँ कार्य होगा— इस प्रकार से मृत्पिण्ड में ही होती है। मृत्पिण्ड के अतिरिक्त तन्तु आदि कारणों में यहाँ घट होगा' ऐसी प्रतीति नहीं होती है अतः स्पष्ट है कि घट का प्रागभाव मृत्पिण्ड में ही रहता है। इस प्रकार, कार्योत्पत्ति से अव्यवहित पूर्व भाग तक कार्य का कारण में जो ज्ञात होता है, वह प्रागभाव है। वैचारिकों ने इस प्रागभाव को ज्ञादि तथा ज्ञान्त माना है। बाणिकार ने प्रागभाव का उदाहरण देते हुए कहा है कि जून में बही की नास्तित्ता की 'बागिरे दधि नाश्वि' इत्याकारक प्रतीति होती है उस 'नास्तित्ता' को ज्ञादि जून में बही की अनुपत्ता को 'प्रागभाव' कहते हैं।

७.६.२ प्रध्वंसामावा —

कार्यभाव के अन्तर जो उक्त ज्ञात होता है वह प्रध्वंसामावा है।

१. सम मृत्पिण्डादी कारणे कार्यस्य घटादेस्तत्पक्षेः पूर्व जो ज्ञातः सा प्रागभावः।

— वे० प० पृ० २०६

२. स य मविष्यतीति प्रतीतिविषयः । — वे० प० पृ० २०६

३. विनाशकभावत्वं प्रागभावत्वम् । — न्या० वि० पृ० पृ० ६६

४. बागिरे दध्यादि ज्ञानादिस प्रागभावः स उच्यते ॥

— उद्यो० वा० ज्ञात २ की वि० पं०

सृष्टिपण्ड में घट का मुद्गरपात के अनन्तर जो ज्ञाव होता है वह प्रध्वंसाभाव है^१।
 श्लोकभाषि में कहा गया है कि वही में ध्रुव के ज्ञाव की 'वधिर्ध्रुवो नास्ति'^२
 इत्याकारक जो प्रतीति होती है, ध्रुव की इस नास्तिता को प्रध्वंसाभाव कहते हैं।
 नैयायिक इस ज्ञाव को 'साधिरनन्तः प्रध्वंसः' क्वात् उत्पत्तिमान् होता हुआ जो
 नाशरहित ज्ञाव है उसको प्रध्वंसाभाव मानते हैं। उनके मत में प्रध्वंसाभाव का कभी
 नाश नहीं होता है। वेदान्तपरिभाषाकार को नैयायिकों का यह मत अपिप्रेत नहीं
 है। प्रध्वंसाभाव को विनाशरहित मानने पर तो प्रध्वंसाभाव तथा क्लृप्त दोनों ही
 अविनाशो सिद्ध होंगे जिससे देतापदि होनी अतः वेदान्तपरिभाषा में प्रध्वंसाभाव
 का भी ध्वंस स्वीकृत है। घट के प्रध्वंसाभाव का भी अपने अधिकरणामुक्त कपाठ के
 नाश होने पर नाश होता है क्वात् कि यह कहा जाता है कि 'घटो नास्ति' तो
 उसका अर्थ होता है कि घट का किसी अधिकरण में ज्ञाव है। कि घट का प्रध्वंसा-
 भाव होता है तो यह ज्ञाव उसके ज्ञावकारणरूप 'क्वाठ' में रहता है।
 इसीलिए, क्वाठों का नाश होने पर घट के प्रध्वंसाभाव का ज्ञाव नष्ट हो जाता
 है। इस प्रकार, ध्वंस का भी अपने अधिकरण क्वाठों के नाश से नाश हो जाता है।
 इस पर यह शङ्का होती है कि ध्वंस का भी ध्वंस मानने पर तो पुनः घटोत्पत्ति
 होनी क्योंकि घटध्वंस का ध्वंस क्वात् घटाभाव का ज्ञाव घटस्वरूप ही हुआ।
 किन्तु, यह शङ्का उचित नहीं है क्योंकि घटध्वंस का भी ध्वंस होता है उसका
 प्रतियोगी घटध्वंस नहीं होता है अपितु घट ही होता है। घटध्वंस का ध्वंस होने
 पर भी 'घटः विनष्टः' वही प्रतीति होती है क्योंकि घटध्वंस क्वाठस्वरूप हुआ,

१. तत्रैव घटस्य मुद्गरपातानन्तरं बोधभावः स प्रध्वंसाभावः ।

- वे० प० पृ० ३०६

२. नास्तिता एवसौ वधिर्ध्रुवो प्रध्वंसाभाव इत्येते ।

- श्लो० भा० ज्ञाव ३ की प्र० पं०

३. क्वाभावावर्त्तं ध्वंसत्वम् ।

- न्या० सि० मु० पृ० ६६

४. ध्वंसत्वापि स्वाधिकरणक्वाठनाशे नाश एव ।

- वे० प० पृ० ३०६

और कपालों के भी नष्ट हो जाने पर घट पूर्णरूपेण नष्ट हुआ— यही प्रतीति होती है । अतः घटध्वंस का ध्वंस मानने पर घट के ही प्रतियोगी होने से घटोत्पत्ति का प्रसङ्ग ही नहीं उठेगा । यदि ऐसा न मानें तब तो घट-प्रागभाव-ध्वंसरूप को घट है उसका भी ध्वंस मानने पर प्रागभाव उत्पन्न हुआ मानना पड़ेगा कि प्राग-भावध्वंसरूप घट का विनाश ही दृष्टिगत होता है । इस प्रकार घट का पुनरुत्पत्ति के अनन्तर जो ध्वंस होता है वह कपालरूप होता है और उस ध्वंस का भी कपालनाश के परवाह जो ध्वंस होता है, वह घट का ही पूर्ण रूप से ध्वंस है । अतएव दोनों ही स्थलों में 'घटो विनष्टः' वही अनुभावात्मक प्रतीति होती है । इसी प्रकार, प्रागभाव के ध्वंस रूप घट का जो ध्वंस होता है उसका भी प्रतियोगी प्रागभाव को ही समझना चाहिए । अतएव घटध्वंस का जो प्रतियोगी होता है वही उस ध्वंस के ध्वंस का भी प्रतियोगी होता है — अनुभव प्रमाण से इसको मानना चाहिए । वेदान्तपरिभाषा के अनुसार यह सङ्ग का नहीं करनी चाहिए कि कहीं ध्वंस का अधिकरण नित्य होता है वहाँ उस ध्वंस का नाश कैसे हो सकता है ? अर्थात् वह अविनाशी होता । ह्यध्वंस का अधिकरण वाक्य है किन्तु कभी नाश ही नहीं होता है अतः ह्यध्वंस का ध्वंस (वाक्यध्वंस) कैसे सम्भव है ? अतः ह्यधादिकों के ध्वंस में अविनाशित्व प्रसक्त होने से ध्वंस तथा ब्रह्म दोनों ही नित्य सिद्ध होने और द्वैतापत्ति हो जाती । किन्तु, ब्रह्म में समस्त कात् का ह्य (नाश) होने से अविष्टानुत्त ब्रह्म के नित्य होने से तन्निष्ठ कात् का ध्वंस भी नित्य होगा अतः प्रकृत्यापत्त्या में ब्रह्म तथा कात् का ध्वंस— ये दो नित्य पदार्थ हो जायेंगे । इस पर यमीराव का कथन है कि ध्वंस का अधिकरण वैतथ्य से विन्न मानना अनुपपन्न है क्योंकि एक वैतथ्यरूप ब्रह्म को होकर संसार के किसी भी पदार्थ में अविनाशित्व नहीं है क्योंकि ब्रह्म में कल्पित कात् की प्रकृति के निमित्त हो जाती है ।

१. न केन घटोत्पत्त्यापत्तिः ? घटध्वंसध्वंसस्यापि घटप्रतियोगिकध्वंसत्वात् ।

अथवा प्रागभावध्वंसात्मकघटस्य विनाशे प्रागभावोत्पत्त्यापत्तिः ।

- पै० प० पृ० ३०६

२. तादृशाधिकरणं यदि वैतथ्यव्यतिरिक्तं तदा तस्य नित्यत्वमसिद्धम्, प्रकृत्यापत्तिरस्य कस्य ब्रह्मज्ञाननिमित्तत्वात् पदयमाणात्वात् ।

- पै० प० पृ० ३१२

यदि केतन्य को ही च्वंस का अधिकरण माना जाय तब भी ज्ञात के च्वंस में नित्य-
त्वापत्ति नहीं हो सकती क्योंकि जिस च्वंस का प्रतियोगी आरोपित (मिथ्या)
होता है, ऐसा च्वंस को कि अविच्छिन्नरूप से भाषित होता है, वह अविच्छिन्नरूप
ही होता है । उदाहरणार्थ—हुक्ति में 'यह रक्त है' यह मिथ्या ज्ञान होता है
किन्तु यथार्थ ज्ञान होने पर मिथ्यारक्तज्ञान का नाश हो जाता है और 'यह रक्त
नहीं है' इत्याकारक विपरीत ज्ञान होता है । इस प्रकार, इस ज्ञान में पूर्ण
भाषित रक्त का नाश हुआ—ऐसा अनुभव होता है । यहाँ रक्तच्वंस का प्रतियोगी
को 'रक्त' है यह मिथ्या है अतः उसका नाश अर्थात् उस रक्त का अविच्छिन्न 'इदम्'
आकार से अविच्छिन्न केतन्य ही है । ठीक वही प्रकार ज्ञात मिथ्या है तथा अतः उस
ज्ञाताकार पुनः का अविच्छिन्न है । उस अज्ञ में ज्ञात का भी च्वंस होता है वह
अविच्छिन्नस्वरूप (अज्ञरूप) होता है, मुक्त नहीं । केतन्यात्मक अज्ञ में केतन्यात्मकता
के ज्ञात का नाश होना ही प्रत्यक्ष ज्ञान है । प्रत्यक्षच्वंसकाष्ठ में उस केतन्यात्मकता
के ज्ञात का ज्ञात होता है जिसके कारण केतन्यात्मकता भासती है । वही कारण
पुरोहराचार्य की उक्ति भी है — 'कल्पित वस्तु का नाश अविच्छिन्नरूप ही होता
है ।' अतः केतन्य में होने वाले च्वंस में भी नित्यत्व प्राप्त नहीं होता है । वही
तरह रज्जु पर नासमान रंग के च्वंस को भी रज्जु से अविच्छिन्न केतन्य ही समझना
चाहिए । उक्त रीति से वेदान्त मत में ईतापत्ति नहीं हो पाती है ।

७.६.३ अत्यन्ताभाव—

जिस अधिकरण में जिसका काष्ठमय में भी (तीनों काष्ठों में भी)
ज्ञात रहता है उस ज्ञात को अत्यन्ताभाव कहते हैं । जैसे — वायु में रूप का

१. यदि य च्वंसाधिकार्य केतन्यं कदाचिद्विद्विः, आरोपितप्रतियोगिकच्वंसत्वा-
विच्छिन्नैः प्रतीयमानस्याविच्छिन्नमावत्त्वात् । तदुक्तमविच्छिन्नाभावश्चेत्तर्हि हि
नाशः कल्पितवस्तुनः । इति । एवं हुक्तिरूप्यविनाशो बीजस्याविच्छिन्न
केतन्यमेव ।

त्रैकालिक ज्ञात है अतः वायु में रूप का ज्ञात अत्यन्ताभाव है । नैयायिकों ने अत्यन्ताभाव का उदाहरण 'इह भूतले घटी नास्ति' दिया है । किन्तु, एक स्थान पर घट के अत्यन्ताभाव से यह तो सिद्ध नहीं होता है कि तदतिरिक्त स्थल पर भी घट का अत्यन्ताभाव रहता है । वायु में रूप का ज्ञात — यह अत्यन्ताभाव का उदाहरण निर्विवाद रूप से सत्य है । ^{नैयायिक} ~~इहोक्त~~ नैयायिकों ने अत्यन्ताभाव के उदाहरण में 'सत्कृद्ग' को प्रस्तुत किया गया है । सत् के शिर के दोनों तिरों के अवयव ~~जैसे~~ नहीं रहते (निम्न रहते हैं) तथा वे (नद्यादि के कृद्ग की भाँति) ठोस भी नहीं रहते हैं । अतः कृद्ग के अवयव की जो 'सत्कृद्ग नास्ति' इत्याकारक प्रतीति होती है उस प्रतीति के विषय कृद्ग के अवयव की ही 'सत्कृद्ग का अत्यन्ताभाव' कहते हैं ।

नैयायिक अत्यन्ताभाव को नित्य मानते हैं किन्तु वेदान्तपरिभाषाकार ने अत्यन्ताभाव का भी नाश माना है । उनके अनुसार अत्यन्ताभाव भी घटादि के समान व्यंश का प्रतिबोधी होता है । जिस प्रकार घटादिकों का व्यंश होता है उसी प्रकार अत्यन्ताभाव भी व्यंश का प्रतिबोधी है, उसका भी प्रत्यक्ष में व्यंश होता है । इस कारण व्यंशप्रतिबोधित्वरूप नित्यत्व अत्यन्ताभाव में नहीं होता है ।

१. अनाधिकरणे यस्य कालत्रयेऽप्यभावः सोऽत्यन्ताभावः, यथा वाची रूपात्यन्ताभावः ।

- वे० प० पु० ३१४

२. शिरसोऽयमा विन्मा बुद्धिकाडिन्वयिका : ।

सत्कृद्गनाधिक्येण सोऽत्यन्ताभाव उच्यते ।।

- शब्द० वा० अभाव ४.

३. सोऽपि घटादिषु व्यंशप्रतिबोधेव ।

- वे० प० पु० ३१४

७.६.४ अन्योन्याभाव—

‘यह यह नहीं’ इस प्रतीति का विषय जो ज्ञात है, वह अन्योन्याभाव है। इस प्रकार, ‘यह घट घट नहीं है’—इस रीति से घट में वर्तमान जो घटरूपता का ज्ञात है वह अन्योन्याभाव है। इसी कारण नैयायिक तादात्म्य-सम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिता है जिसकी ऐसे ज्ञात को अन्योन्याभाव कहते हैं। अत्यन्ताभाव की प्रतियोगिता घटादि जैसे प्रतियोगियों के संयोग, सम्बाध आदि जैसे सम्बन्धों से अवच्छिन्न होती है किन्तु अन्योन्याभाव की प्रतियोगिता केवल तादात्म्य सम्बन्ध से अवच्छिन्न रहती है। ‘यह घट घट नहीं है’—इस स्थल में यह घट स्वरूपतः घट नहीं है अर्थात् घटभेद का प्रतियोगी घट है—उसका स्वयं के (घट से) ज्ञात तादात्म्य है ज्ञात घट से नहीं है—यही ज्ञान होता है। इस कारण तादात्म्य सम्बन्ध से अवच्छिन्न प्रतियोगितावाला अन्योन्याभाव है—ऐसा माना गया है।

नैयायिकों के अनुसार विनाश तथा पृथक्त्व गुण हैं तथा वे अन्योन्याभाव से भिन्न हैं। वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि ऐसा मानने में कोई प्रमाण नहीं है। उन्होंने अन्योन्याभाव, भेद, विनाश, पृथक्त्व—इन छी को पञ्चवि रूप में स्वीकार किया है। ‘घट घट से विनक्त है’ तथा ‘घट घट से पृक् है’ इत्याकारक प्रतीतियों में कोई भिन्नता नहीं है—यह वेदान्तिकों का मत है। वार्त्तिककार के अनुसार भी ‘अव नाः नाशः’ इत्याकारक भी में जो ज्ञायमान

१. इदमिदं भेति प्रतीतिविषयोऽन्योन्याभावः ।

- मै० प० पृ० ३१४

२. अन्योन्याभावत्वं तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकामावत्त्वम् ।

- न्या० सि० पृ० ६६

३. अनेन विनाशो भेदः पृथक्त्वं भेति व्यवह्रियते । वेदातिरिक्तविनाशाद्यो प्रमाणान्तावात् ।

- मै० प० पृ० ३१४

की प्रतीति होती है उसे अन्योन्याभाव कहते हैं ।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार अन्योन्याभाव के अधिकरण साधि तथा अनादि भेद से दो प्रकार के होते हैं क्तः साधि तथा अनादि भेद से अन्योन्याभाव भी दो प्रकार का है —

(१) साधि —
----- किन्तु अन्योन्याभाव का अधिकरण उत्पत्तिहीन होता है वह साधि होता है । जैसे—घटभेद का (घटान्योन्याभाव का) अधिकरण घट है जो साधि है क्तः वह अन्योन्याभाव भी साधि हुआ ।

(२) अनादि —
----- किन्तु अन्योन्याभाव का अधिकरण अनादि होता है वह अनादि अन्योन्याभाव होता है । जैसे—बीज, ब्रह्मादि अनादि होते हैं (क्योंकि बीज, ईश्वर, ब्रह्मैतन्म्य, बीजेश्वर भेद, अविद्या अर्थात् माया और अविद्या का ऐतन्म्य के साथ सम्बन्ध — ये हः पदार्थ वेदान्त में अनित्य माने गए हैं) । अतएव 'बीज ब्रह्म नहीं है ' इस प्रकार का ब्रह्मभेद या ब्रह्म में मानित होने वाला 'ब्रह्म बीजों ने' वह बीजभेद — ये दोनों ही अनादि अन्योन्याभाव हैं । किन्तु, उक्त दोनों अन्योन्याभाव नित्य नहीं हैं बल्कि अज्ञ के प्रतियोगी ही हैं । घटभेद के अधिकरण (घट) के नाश होने पर घटभेद का भी नाश निश्चित है । किन्तु, बीज ब्रह्म का

१. यदि योऽववाक्यावस्तु योऽन्योन्याभाव उच्यते ॥

- शब्दो० पा० ब्राह्म ३ की द्वि० पं०

२. अर्थ यान्योन्याभावोऽधिकरणास्तु साधित्वे साधिः । यथा घटे घटभेदः ।

- वे० प० पृ० ३१४

३. अधिकरणाख्यानावहित्वेऽनादिरेव, यथा बीजे ब्रह्मभेदः, ब्रह्मणि वा बीजभेदः ।

- वे० प० पृ० ३१४

मेद भी अविद्या के कारण ही होता है किन्तु ब्रह्म ज्ञान से मूलाविद्या के नाशोपरान्त जीव-ब्रह्ममेद भी समाप्त हो जाता है ।

प्रकारान्तर से अन्योन्याभाव के दो मेद भी प्राप्त होते हैं —

(१) सोपाधिक—

----- किसी सचा उपाधि की सचा से व्याप्त होती है वह सोपाधिक मेद है, जैसे—एक ही आकाश का घटादि उपाधियों के मेद से जो "घटाकाश बधकाश नहीं है" इस रूप का मेद होता है, वह सोपाधिक अन्योन्याभाव है । जल्पा, एक ही सूर्य का पार्श्वों (कलहादिकों) के मेद से जो मेद होता है वह भी सोपाधिक मेद है । वही प्रकार, ब्रह्म के अलण्ड होने पर भी विभिन्न अन्तःकरण-रूप उपाधियों के कारण ब्रह्म में नाना जीव रूप से व्यवहार होता है । यह भी सोपाधिक अन्योन्याभाव का उदाहरण है ।

(२) निरुपाधिक —

----- जिस मेद में उपाधि सचा की अपेक्षा नहीं होती है उसे निरुपाधिक मेद कहते हैं । जैसे— घट, पट से स्वाभाविकत्वा विन्व है ।

यदि कोई यह ब्रह्म का करे कि वेतन्यरूप जीव तथा ब्रह्म का जो मेद है वह सोपाधिक है अतः ब्रह्मज्ञानोपरान्त उस उपाधि की निवृत्ति हो जाने से उस

१. द्विविधैऽपि मेदो व्यसप्रतियोग्येव, अविद्याया निवृत्तौ तत्परतन्त्राणां निवृत्त्यवसम्भवात् ।

- वे० प० पृ० ३१४

२. तसोपाधिसचाव्याप्यवशाकर्म सोपाधिकत्वं, । यथा— एकस्यैवा-
काशस्य घटाधुपाधिमेवेन मेदः । यथा वा एकस्यैव ब्रह्मणोऽन्तःकरणमेवादमेदः ।

- वे० प० पृ० ३१७

३. तद्वृत्त्यर्थं निरुपाधिकत्वम् । निरुपाधिकमेदो

यथा घटे पटमेदः ।

- वे० प० पृ० ३१७

मेद की भी निश्चि ही बातों है अतः यहाँ कोई आपत्ति नहीं है ; किन्तु, यह प्रपञ्च तथा वेतन ब्रह्म का मेद तो निरुपाधिक है अतः ऐसा मानने पर तो प्रपञ्चमेद तथा ब्रह्म — इन दोनों की ही सिद्धि होने से देतापत्ति होती है — तो यह संका अनुक्ति है क्योंकि ब्रह्म में प्रपञ्च का मेद मानने पर भी देतापत्ति नहीं हो सकती । ब्रह्म में समस्त कातृ कैसे कल्पित है उसी प्रकार उस प्रपञ्च का मेद भी तात्त्विक न होकर कल्पित (आरोपित) है । इस कारण वाकाशक्तियों के तुल्य ही यह मेद भी प्रत्यक्षपर्यन्त ही रहता है । आग्निमत्यात्म का अनुभव होने पर ब्रह्म एकमेवाद्वितीय रूप से सिद्ध होता है ।

वेदान्तपरिभाषा तथा शङ्क्याचार्य दोनों में ही उक्त वस्तुविषय व्यापकों को स्वीकार किया गया है किसी प्रतीति योग्यानुकूल्य के द्वारा ही होती है । इस प्रतीति का प्रयोजक अनुकूल्य प्रमाण ही है ।

७. ७ व्याप भी प्रमेय है—

कुछ ठोनों का यह आरोप कि 'अनुकूल्य' नामक कोई प्रमाण नहीं है क्योंकि उससे प्रमित होने वाला कोई प्रमेय ही नहीं है— निराधार है । जो वही पक्षों से विद्यमान नहीं था, बाद में उसका अस्तित्व में आ जाना है । 'कार्य' है तथा जो तत्तिर पक्षों से वा किन्तु तत्ति के आविर्भाव के बाद नहीं रहता है वही तत्तिर तत्ति का उत्पादन कारण कहलाता है । यदि व्याप के प्राप्तिमान

१. तात्त्विकमेवाद्वैतमध्युपपन्न विमदादिबहुताव्यावातकत्वात् ।

- वे० प० पृ० ३१७

२. त्वं वस्तुविषयानामानां योग्यानुकूल्यप्रतीतिः । त्वानुकूल्यविनिर्वाहः ।

- वे० प० पृ० ३१८

३. यत्तु त्वं तत्तिर्यं प्राप्तिमान् अस्ति त्वुपादेयं कार्यं, यत्तु प्राप्तिर्यं तत्तिर्यं त्वं त्वुपादेयं अस्ति त्वुपादानकारणम् — त्वोऽयं कार्यकारणविभाजः ।

- भा० २० पृ० ३३६

तथा प्रध्यंताभाव रूपों को न माना जाय तो उक्त कार्यकारणभाव अनुपपन्न हो जायगा । अभाव अवस्तु नहीं है क्योंकि 'अवस्तु' के प्रागभावादि अवान्तर भेद नहीं हो सकते । प्रत्युत घटादि के समान अभाव वस्तु ही है । प्रागभाव, प्रध्यंताभाव, अन्योन्याभाव तथा अत्यन्ताभाव— इन सभी में 'ये अभाव हैं' इत्याकारक व्यावृत्ति प्रतीति होती है । प्रत्येक में 'यह प्रागभाव है, ध्वंस नहीं' अथवा 'यह ध्वंसाभाव है अत्यन्ताभाव नहीं' इत्याकारक व्यावृत्ति प्रतीति भी होती है । बिना प्रकार नवादि वस्तुओं में व्यावृत्ति प्रतीति तथा व्यावृत्ति प्रतीति दोनों ही होती है उसी प्रकार उक्त दोनों ही प्रतीतियों अभावों में भी होती हैं अतः अभाव भी नवादि के समान वस्तु ही है, वाकान्तपुण्य की भाँति अवस्तु नहीं । अभाव भी नवादि वस्तुओं के समान प्रमेय है अतः अभाव अवस्तुक नहीं है । यदि अभाव को न मानकर अनुपलब्धि में प्रमाणात्ता न स्वीकार किया जाय तो 'बुल में बही है', 'बही में बुल है', 'घट में घट है', 'कल में कल न है', 'पुच्छिव्याकिपूत वन में केतन्य है', 'बासु में रूप, रस, गन्ध आदि हैं', 'वाकान्त में स्वर्ण है'— इत्यादि प्रतीतियों की व्याप्ति होनी । अतएव अनुपलब्धि नामक पुष्क प्रमाणा है जिसका 'अभाव' प्रमेय है ।

१. न च स्याद् व्यवहारोऽयं कारणादिविद्यमानतः ।

प्राणभावादिनैवेन नामाद्यो विद्यते यदि ॥

- इति वाः कथा ॥

२. न वाकस्तुन रते स्युर्मेवास्तेनास्य वस्तुता ।

- बही द की प्र० पं०

३. यद्वातुमुचिष्यामुचिष्याहो यवद्वयम् ।

सन्नाहं नवादिनहं वस्तु प्रमेयत्वात् नश्यते ॥ - श्लो० पा० ब्राह्म ६

४. कतिरे दधि कसैके दधि कतिरे कटे कटः ।

उत्ते मू. नं पुषिण्याची वेळ..... ।।

..... वापसी स्पेण ती ख ।

अथोऽपि संस्मरिष्या वे न न मेवमपि प्रमाणवा ।।

- सही: या: क्वाय ५.

अष्टम अध्याय

प्रामाण्यम्

८.१ प्रामाण्य तथा अप्रामाण्यविषयक दार्शनिक मतमेव

८.१.१ प्रामाण्यस्वरूपविचार

८.१.२ अप्रामाण्यस्वरूपविचार

प्रामाण्यवाद

सभी दार्शनिकों के लिए प्रामाण्यवाद की समस्या महत्त्वपूर्ण समस्या है। ज्ञान के प्रामाण्य के निश्चय हेतु विविध दार्शनिक सम्प्रदायों में विविध मतों का प्रतिपादन किया गया है। ज्ञान के वयार्थ तथा व्ययार्थ दो भेद होते हैं। इनमें से वयार्थ ज्ञान ही प्रमा है तथा उसकी कारण सामग्री प्रमाण है। प्रमाता को प्रमा के वायाधुर्थ तथा प्रमाण के सत्यत्व की इच्छा होती है। ज्ञान के इस वायाधुर्थ तथा तद्द्वारा प्रमाण के सत्यत्व के निश्चय को ही प्रामाण्य कहा जाता है। व्ययार्थ ज्ञान अप्रमा कहलाता है और उसका कारण अप्रमाण। इस अप्रमा के अप्रमात्व तथा अप्रमाण के अप्रमाणात्व को अप्रामाण्य कहते हैं। इस प्रकार, किसी प्रमा या प्रमाण की वयार्थता का ज्ञान प्रामाण्य प्रक्रिया द्वारा किया जाता है।

ज्ञान की सत्यता तथा उसकी निश्चयता ही प्रामाण्य है। संज्ञ, विषय, आदि यौगों से रहित शुद्ध ज्ञान का निश्चय तथा मुक्त्याह्वन प्रामाण्य के द्वारा ही होता है। नीमांसा शास्त्र में प्रामाण्य का विवेकन एक महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। इसी प्रकार प्रमाणां के विषय में उम्हर् अनुशीलन करने वाले न्याय, वैशेषिक, सांख्य तथा बौद्धों द्वारा भी इस समस्या पर विस्तृत विचार किया गया है। न्याय-वैशेषिक के प्राचीन आचार्यों ने प्रमा तथा प्रमाण की वयार्थता के लिए प्रामाण्य शब्द का प्रयोग किया है, जबकि नव्य नेमांशिकों ने प्रामाण्य के स्थान पर 'प्रमात्व' शब्द का प्रयोग किया है। पाट्ट नीमांशिकों ने इसके लिए 'प्रामाण्य' शब्द का ही प्रयोग किया है।

1. In the Nyaya system valid knowledge is called 'prama' and validity is called 'pramative'. The later Mimamsa writers adopt these terms. But Kumarila and his commentators are not known to have used them. They have used the terms 'pramana' and 'pramanya' for valid knowledge and validity respectively and 'apramana' and 'apramanya' to express the opposite notions.

प्रामाण्य की उत्पत्ति किसी साधनविशेष के द्वारा होती है तथा ज्ञानविषयत्व के कारण इसका ग्रहण भी होता है । उत्पत्ति तथा जप्ति -- इन दोनों ही स्थितियों में प्रामाण्य के स्वरूप के विषय में विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों में मतभेद है । कुछ दार्शनिकों ने उत्पत्ति तथा जप्ति में प्रामाण्य का स्वतन्त्र स्वीकार किया है तथा कुछ विद्वानों ने परतन्त्र स्वीकार किया है । जिस कारण सामग्री से ज्ञान उत्पन्न हो ज्ञाना कि कारण सामग्री से ज्ञान गृहीत हो, उसी ज्ञान की सामग्री से ज्ञान का प्रामाण्य भी उत्पन्न या गृहीत हो तो प्रामाण्य स्वतः होता है । तथा, जिस कारण सामग्री से ज्ञान की उत्पत्ति या जप्ति हो उससे भिन्न कारण सामग्री से ज्ञान का प्रामाण्य उत्पन्न या गृहीत हो तो उसे परतः प्रामाण्य कहा जाएगा । प्रामाण्य की भाँति ही अप्रामाण्य की उत्पत्ति तथा जप्ति में भी दार्शनिक मतभेद है ।

८.१. प्रामाण्य तथा अप्रामाण्यविषयक दार्शनिक मतभेद—

सांख्यिकार्यों ने प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य के स्वतन्त्र तथा परतन्त्र के विषय में चार मतों का उल्लेख किया है । सांख्यिकार्यों प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों को ही स्वतः तथा वैयक्तिक दोनों को परतः मानते हैं । बौद्धों प्रामाण्य को परतः तथा अप्रामाण्य को स्वतः मानते हैं जबकि शैवों प्रामाण्य को स्वतः तथा अप्रामाण्य को परतः स्वीकार करते हैं ।

वैदान्तपरिभाषा तथा रहस्यार्थिक दोनों में ही प्रामाण्यवाद को विशेषित किया गया है । पूर्वोक्त विद्वानों का सन्देह करते हुए बार्थिकार ने

१. प्रत्यक्षप्रामाण्यत्वे स्वतः सत्त्वाः समाभिज्ञा :

वैयक्तिकपरतः, शीघ्रतारपरतः स्वतः --

प्रत्यक्ष परतः प्राप्तिः, प्रामाण्यं वैयक्तिकः

प्रामाण्यत्वं स्वतः प्राप्तिः परतः प्रामाण्यत्वात् ।

स्वतः प्रामाण्यवाद का प्रतिपादन किया है । वेदान्त मत में भी स्वतः प्रामाण्य-
वाद ही स्वीकृत है ।

कुमारिल ने भी प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य के स्वतन्त्र तथा परतन्त्र के सम्बन्ध में बार-बार का उल्लेख किया है । सांख्यार्थ उत्पादकवाद को मानते हैं । उनके अनुसार जिस वस्तु की सहायता से जिस वस्तु में नहीं है उसमें उसका उपपादन कोई भी नहीं कर सकता । अतः ज्ञान में प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य पक्षों से ही है । ये दोनों स्वतः गृहीत होते हैं अतएव उनके छिद किसी अन्य की आवश्यकता नहीं है । इनसे सर्वथा विपरीत नैयायिक दोनों को परतः गृहीत मानते हैं । नैयायिकों का कथन है कि कोई भी ज्ञान उत्पन्न होते ही अपने विषय को निश्चित रूप से तब तक नहीं सम्पन्न कर सकता है जब तक दूसरे प्रमाण से उसकी पुष्टि न हो । अतः ज्ञानगत प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों ही क्रमशः साधारण उत्पादक कारणों से विभिन्न गुण और दोष से उत्पन्न होते हैं । बौद्ध विद्वानों के अनुसार अप्रामाण्य तो स्वतः गृहीत होता है किन्तु प्रामाण्य परतः गृहीत होता है । श्रीमद्वाचार्थों का कथन है कि प्रामाण्य तो स्वतः गृहीत होता है किन्तु अप्रामाण्य परतः गृहीत होता है । कुमारिल तथा चर्मराय दोनों ने ही वही मत का प्रतिपादन किया है । परतः-
प्रामाण्यवादी नैयायिक यह मानते हैं कि किसी भी ज्ञान का प्रामाण्य उसके उत्पन्न प्रवृत्ति के साकत्व पर निर्भर करता है । उनके अनुसार, प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य की प्रादुर्भाव वाली प्रवृत्ति का साकत्व या बेकत्व कुछ अनुमान है । किसी भी

१. स्वतः प्रामाण्यत्वात्कारणिकत्वाद्द्वयं स्वतः ।

अन्ये कारणोत्पन्नगुणबोधव्यवहारणात् ॥ - उद्यो० वा० पीपला ३४

वर्ष ५, प्रवृत्त्य न्या० १० पृ० ४२

२. अन्ये कारणोत्पन्नगुणबोधव्यवहारणात् । - उद्यो० वा० पीपला ३४ की द्विर्ध्व०

३. तस्मात्स्वाभाविकं तेषामप्रमाणत्वविषयतायु ।

प्रामाण्यं च पराधेयत्वं न्यायोक्तिरप्येते ॥ - उद्यो० वा० पीपला ३८

४. स्वतः सर्वप्रमाणां प्रामाण्यमिति गृह्यताम् ।

न हि स्वतः सर्वे शक्तिः कर्तुमप्येव शक्यते ॥

- उद्यो० वा० पीपला ४०

प्रमाण के द्वारा ज्ञादि का ज्ञान होने पर उसके नृहणार्थ अनुष्य में प्रवृत्ति होती है । प्रवृत्ति होने पर यदि प्रमाण से ज्ञात ज्ञादि की उपलब्धि होती है तो वह ज्ञान यथार्थ होता है । प्रवृत्ति के विफल होने पर वह ज्ञान अवयार्थ होता है । इस प्रकार, प्रवृत्ति के सफल होने पर प्रामाण्य तथा विफल होने पर अप्रामाण्य का निवारण होता है । ध्यातव्य है कि न्याय मत में ज्ञान की ग्राहक सामग्री 'अनुष्यवसाय' है जबकि प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य की ग्राहक सामग्री प्रवृत्ति-साफल्य तथा वेकत्यमुक्त अनुमान होता है । 'कथं घटः' इत्याकारक व्यवसायात्मक ज्ञान के परचातु 'घटज्ञानवानहम्' ज्ञाता 'घटमहं जानामि' इस प्रकार का ही ज्ञान होता है उसे ही अनुष्यवसायात्मक ज्ञान कहते हैं जिसका विषय 'घट ज्ञान' होता है 'घट' नहीं ।

८.१.१ प्रामाण्यस्वतस्त्व-विचार —

वेदाधिकों के विपरीत वेदान्त तथा बीमांता दोनों मतों में प्रामाण्य की स्वतः उत्पत्ति व अस्ति मानी नहीं है । दोनों ही सिद्धान्तों में स्वतः प्रामाण्यवाद स्वीकृत है । सांख्य-मतावलम्बी भी स्वतः प्रामाण्यवाद स्वीकार करते हैं किन्तु इसी मत में प्रयुक्त युक्तियाँ खरोब हैं जिसका सङ्गन रसोक्ताधिकार ने बीदों के नाप्यन से कराया है । कुमारिल के मत में सांख्याचार्यों की युक्तियों के आधार पर उनका मत खोला खुलित है । प्रामाण्य की उत्पत्ति तथा ज्ञान के विषय में मध्वराभाषरीन्द्र का कथन है कि प्रत्यक्षादि ज्यों प्रमाणों का प्रामाण्य स्वतः ही (स्वयमेव) ज्ञाति ज्ञान की सामग्री से ही उत्पन्न होता है और स्वतः ही ज्ञात भी होता है । यह प्रामाण्य स्मृति एवं अनुभव दोनों के तिर साधारण ज्ञादि-

१. विस्तृत विवेक के तिर द्रष्टव्य रसो० वा० पीकना ३५-३७

२. समुक्तार्थ प्रमाणार्थ प्रामाण्य स्वतः स्वीकृतसे ज्ञायते व ।

प्रवृत्ति के अनुसार 'तत्त्वति तत्प्रकारज्ञानत्वं' है । इस प्रकार स्मृति तथा अनुभव दोनों में ही व्याप्त रहने वाले प्रामाण्य का उदाहरण 'तत्त्वति तत्प्रकारज्ञानत्वं' ही है । 'कथं घटः' इत्याकारक ज्ञान में 'घट' विशेष्य है और घट का ज्ञान 'घटत्व' धर्म से ही रहा है । अतएव 'घटत्व' इस ज्ञान में विशेषण का प्रकार हुआ । उदाहरण में प्रयुक्त 'तत्त्वं' पद से इसी घटत्व धर्म का ग्रहण होता है । इस प्रकार, 'घटत्ववान्' पदार्थ में 'यह घट' इत्याकारक घटत्वप्रकारक ज्ञान होना ही घटप्रमा का प्रामाण्य हुआ । 'तत्प्रकारज्ञानत्वं' केवल इतना ही उदाहरण करने पर तो भ्रमज्ञान में अतिव्याप्ति हो जाती है क्योंकि भ्रुकि का में होने वाला रक्तज्ञान भी रक्तत्वप्रकारक ही होता है । इसी के निवारणार्थ 'तत्त्वति' पद सन्निविष्ट है । ज्ञान में प्रामाण्य होने पर उसकी इच्छा से प्रवृत्त हुए पुनश्च की प्रवृत्ति सफल (संवादि) होती है । यह प्रामाण्य स्वतः ही उत्पन्न न होता है । स्वतः का अर्थ 'स्वयं से' नहीं है बल्कि 'विश्व सामग्री से ज्ञान होता है उसी सामग्री से प्रामाण्य भी होता है 'यह अर्थ है । इस प्रकार, प्रामाण्य ज्ञानसामान्य की सामग्री का ही कार्य है, उसके लिए उसे अधिक गुण की अपेक्षा नहीं होती क्योंकि समस्त प्रमाओं में अनुगत रहने वाला कोई गुण नहीं है । नैवाधिक प्रामाण्य की उत्पत्ति गुणतः मानकर ज्ञानजनक सामग्री तथा प्रामाण्यजनकसामग्री को विन्न-विन्न मानते हैं । परन्तु वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि यह मत ठीक नहीं है क्योंकि समस्त ज्ञान में अनुगत रहने वाला एक ही गुण नहीं है । इस पर नैवाधिक यह कह सकते हैं कि सर्वोक्त प्रमाओं के प्रामाण्य का कारण एक गुण के रहने पर भी विशेष प्रमा का कारण विशेष गुण तो होता ही है । जैसे -- 'मृदोऽवमोन्मिन्न सन्निकर्षे' रूप गुण (उपकारक) प्रत्यक्षा में होता है ; किन्तु वस्तु का प्रत्यक्षा होता है उसके वस्तु है या अतिव्यव व्यवर्ण के उपाय नैवेन्द्रिय का सन्निकर्ष होने पर ही उस प्रत्यक्षा का प्रामाण्य उत्पन्न

१. तथा हि स्मृत्यनुभवसाधारणं संवादिप्रवृत्त्यनुसृतं तत्त्वति तत्प्रकारज्ञानत्वं प्रामाण्यम् । - पै० पृ० पृ० ३२२

२. तस्य ज्ञानसामान्यसामग्रीप्रवर्णनं, न त्वयिर्गुणमपेक्षते, प्रमाधर्मोऽनुगत-गुणसामान्यम् ।

होता है । अनुमिति में भी 'अलिङ्ग-न परामर्श' अर्थात् यथार्थ अलिङ्ग-न का ज्ञान गुण है । हेतु के सत्य होने तथा उसका पक्ष पर ज्ञान होने पर अनुमिति का प्रामाण्य होता है । इसी प्रकार, उपमिति के प्रामाण्य के लिए 'साधुदय्यान्' गुण अपेक्षित है । यथार्थ योग्यताज्ञान रूप गुण से ज्ञाप्य प्रमा का प्रामाण्य सिद्ध होता है । अतएव सभी प्रकार की प्रमाओं के प्रामाण्य में ज्ञानसामान्य सामग्री से अतिरिक्त गुण की अपेक्षा होती है— नैयायिकों के इस मत का स्पष्टन वेदान्तपरिभाषाकार ने किया है । उनके अनुसार, 'मूयोऽवयवेन्द्रिय सन्निकर्षे' रूप गुण प्रत्यक्षा प्रमा का कक्ष नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसमें व्यभिचार है । 'रूप में अवयव नहीं होते' यह तो दोनों ही मतों में स्वीकृत है । अतएव निरवयव रूपादि के बहुत से अवयवों के साथ भेदेन्द्रिय का सन्निकर्ष ही नहीं कहा जा सकता । किन्तु, रूपादि का प्रत्यक्षा भी होता है और प्रत्यक्षा प्रमा का प्रामाण्य भी सिद्ध होता है । इसी प्रकार निरवयव वात्मा में भी 'मूयोऽवयवेन्द्रिय सन्निकर्षे' सम्भव नहीं है तथापि उसका प्रत्यक्षा दोनों ही सिद्धान्तों में स्वीकृत है । यहाँ गुण के न रहने पर भी प्रामाण्य रहता है अतः नैयायिकों का मत स्वीचीन नहीं है । इसी प्रकार, पीठमा-गुस्त व्यक्तिको समस्त पदार्थ पीठे ही दृष्टिगत होते हैं । अंत इवेत होता है किन्तु पीठिमा के रोगी को उसके पीठेपन का ही ज्ञान होता है । यहाँ पर अङ्ग-स के मूलकैव मूयोऽवयवों के साथ उस पुस्तक के इन्द्रियों का सन्निकर्ष रूप गुण भी रहता है किन्तु ज्ञान प्रामाण्य नहीं है । अतः गुण को प्रामाण्य का कक्ष नहीं माना जा सकता । इसी रीति से अनुमित्यादि प्रमाओं में भी नैयायिकों ने जो अलिङ्ग परामर्शादि गुण माना है वह भी अनुपपन्न है क्योंकि कहीं-कहीं बुद्धि में ही 'एक धूम है' इत्याकारक ज्ञान होता है । यहाँ पर यदि किसी अन्य कारण से ही, केवलसाह अग्नि प्राप्त हो जाय तब तो अलिङ्ग-न परामर्श के होते हुए भी अनुमिति

१. नापि प्रत्यक्षाप्रमायां मूयोऽवयवेन्द्रियसन्निकर्षः । रूपादिप्रत्यक्षा वात्माप्रत्यक्षा च सम्भाषातु । अग्नी अस्मिन् पीठः अङ्ग-स इति प्रत्यक्षस्य प्रमायाः ।

प्रमात्मक होती है । अतः वेदान्तपरिभाषा के अनुसार, अस्तित्व न परामर्श को गुण नहीं माना जा सकता । इसी प्रकार उपमिति तथा शाब्दबोध में भी सम्मानना बाहिर क्योंकि कभी-कभी सापेक्ष प्रम से भी अर्थ उपमिति होती है तथा विष्णु के अर्थ में प्रयुक्त हरि शब्द के उच्चारण से प्रयुक्त 'सिंह'— ऐसा तात्पर्य प्रम भी होता है । इस कारण प्रामाण्य की उत्पत्ति गुणादि सामग्री से न होकर स्वतः स्व होती है अर्थात् प्रामाण्य की एक ज्ञानवत्क सामग्री ही है । प्रमाओं में कोई एक गुण सम्मन नहीं है और न ही विशेष प्रमा के प्रामाण्य के लिए विशेष गुण की अपेक्षा है । मैत्रायणी की श्रुति का है कि किन्तु सामग्री से ज्ञान होता है उसी सामग्री से उस ज्ञान में प्रामाण्य भी होता है — ऐसा मानने पर तो प्रम को भी प्रमा मानना होगा क्योंकि रक्त का रक्तरूप से ज्ञान होते समय इन्द्रियादि को ज्ञान की सामग्री होती है वही बुद्धिका में रक्तप्रम होते समय भी होती है ; आत्म रज्जु में सर्प का ज्ञान भी सत्य मानना होगा । वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि स्वतः प्रामाण्य मानने पर भी क्रमा में प्रमात्म नहीं हो पाता क्योंकि प्रमा में ऐसे अन्य सामनसामग्री की आवश्यकता होती है उसी प्रकार बोधायनरूप सहकारिकारण को भी श्रुतीकार किया गया है । बुद्धि में जब रक्त का ज्ञान होता है तब मैत्र में विमिरादि कोई बोध उत्पन्न हो पाता है किन्तु अन्य कारणों में से बोधायन रूप एक कारण क्रमा में न होने से प्रमा रूप ज्ञान नहीं हो पाता है । इस पर कोई यदि यह कहे कि ज्ञानवत्क सामग्री के अतिरिक्त बोधा-नायक्य दूसरे कारण को स्वीकार करने पर तो परतत्त्व ही प्राप्त होता है, तो

१. अत एव न अस्तित्व न परामर्शादिकमप्यनुमित्वादिप्रमायां गुणः, अस्तित्व न-परामर्शादिकमपि विधेयाभावेन अनुमित्वादेः प्रमात्वात् ।

- मै० पु० पु० ३२६

२. न ध्वनप्रमाऽपि प्रमा स्यात्, ज्ञानसामान्यत्वात् न च विधेयादिति भाष्यम् । बोधायनस्यापि हेतुत्वाद्-वीकारात् ।

- मै० पु० पु० ३२८

यह उचित नहीं है क्योंकि आमन्तुक भावक्य कारण की अपेक्षा रहने पर ही परतस्त्व प्राप्त होता है । नैयायिक भी गुण रूप आमन्तुक भाव कारणों की अपेक्षा होने से ही परतः प्रमात्व की उत्पत्ति मानते हैं अतः बोधामात्रक्य (भाव-रूप) सहकारी कारण को स्वीकार करने पर भी परतस्त्व सिद्ध नहीं होता । इस प्रकार 'प्रामाण्य स्वतः ही उत्पन्न होता है' इसकी सिद्धि होती है ।

प्रामाण्य की स्वतः उत्पत्ति की भाँति ही उसकी जप्ति (ज्ञान) भी स्वतः ही होती है और यही स्वतोद्भास्यत्व है । स्वतोद्भास्यत्व की व्याख्या इस प्रकार है -- 'बोध' का अभाव रहते हुए वास्तव (समस्त) स्वात्म्य का (प्रमा का) ग्रहण करने वाली सामग्री के द्वारा ग्रहण किया जाना (जानना) । इसको इस प्रकार समझना चाहिये -- प्रमा का धर्म ही प्रमात्व या प्रामाण्य है । जिस प्रकार घट का घटत्व धर्म घट में ही रहता है उसी प्रकार प्रमात्व (प्रामाण्य) भी प्रमानिष्ठ (ज्ञाननिष्ठ) होता है । यह ज्ञान (प्रमा) अज्ञान के ही वृत्तिज्ञान ही है । इस कारण स्व (प्रामाण्य) का वाक्य (वाच्य) वृत्तिज्ञान ही होता है । इसलिए स्वात्म्य उच्यते प्रामाण्य का वाक्य भी घटाकाराकारित वृत्ति से अविच्छिन्न कैवल्यरूप है, उक्त ग्रहण करना चाहिये । इन समस्त वृत्ति ज्ञानों का ग्राहक साक्षिज्ञान ही है । इस कारण साक्षिज्ञान ही स्वात्म्यग्राहक (वृत्तिज्ञान-ग्राहक) सामग्री है । यह साक्षिज्ञान ही प्रमापुनस्तत्त्व है जिसे द्वारा वृत्तिज्ञानक प्रमा का वह ज्ञान होता है जमी तन्निष्ठ प्रमात्व का भी ज्ञान होता है । नैयायिकों के इस मत का विरोध ही क्या कि प्रामाण्य का ज्ञान परतः (कतृत्वान् प्रमाण है)

१ न चैनं परतस्त्वमिति वाच्यम् । आगन्तुवभावकारणपेशामेव परतस्त्वत् । व-५-९ ३२८
२. ज्ञायते च प्रामाण्यं स्वतः । स्वतोद्भास्यत्वं च बोधामात्रे सति
वाच्यस्वात्म्यग्राहकसामग्रीउद्भास्यत्वम् ।

- वे० प० पृ० ३२८.

३. स्वात्म्यो वृत्तिज्ञानं सङ्ग्राहकं साक्षिज्ञानं तेनापि वृत्तिज्ञाने गृह्यमाणे
तद्वत्तत्वं प्रामाण्यं गृह्यते ।

- वे० प० पृ० ३२८

होता है। नैयायिकों का पूर्वपक्ष है कि ऐसा मानने पर तो स्रम तथा प्रमा दोनों ही ज्ञानों में वृत्तिज्ञान तो रहता ही है तथा उसका ग्राहक साक्षात्ज्ञान भी होता है। इस प्रकार किसी भी ज्ञान के साक्षात्ज्ञान के द्वारा प्रकाशित होते ही उसके प्रामाण्य का निश्चय होना ही वांछित। तब यह ज्ञान सत्य है या असत्य इस प्रकार का संशय नहीं होना चाहिए, कल्पि होता है। इस वादोप के समाधानार्थ वेदान्तपरिभाषाकार का कथन है कि संशय स्थल में संशय के अनुरोध से अनव्याप्त वादि दोष के होने से प्रामाण्य का ही ग्रहण नहीं होता है। अतः 'दोषाभावात्' से युक्त स्वाभ्युपगच्छामयी के द्वारा ग्राह्य होना — यही स्वतो ग्राह्यत्व का निष्कृष्ट उदाहरण है। अर्थात्, यावत् ही आश्रय, उसका ग्राहक ही साक्षात्ज्ञान उससे ग्राह्य (ज्ञात होने योग्य) होना ही स्वतो ग्राह्य का उदाहरण किया जाय। संशय स्थल में प्रामाण्यग्रह होने की योग्यता तो रहती है किन्तु दोष के प्रतिबन्धक होने से प्रामाण्य का निश्चय न होकर संशय उत्पन्न होता है। अतः 'दोषाभावात्' विवेचन न देने पर भी योग्यत्व कटित स्वतो ग्राह्यत्व का उदाहरण युक्त है, और प्रामाण्य स्वतो ग्राह्य ही है — यह सिद्ध हुआ।

उक्तोक्त्यादि नो प्रामाण्य की उत्पत्ति तथा अप्ति के स्वतन्त्रता का ही समर्थन करता है। सभी प्रमाणों का प्रामाण्य स्वतः उत्पन्न होता है तथा स्वतः गृहीत भी होता है क्योंकि ज्ञान में यदि अपने विषय का अवधारण करने की इच्छा

१. न केन प्रामाण्यसंज्ञानुपपत्तिः, तत्र संज्ञानुरोधेन दोषस्यापि हत्येन दोषाभावात्कटितत्वान्नग्राह्यत्वादेन तत्र प्रामाण्यसंज्ञानुपपत्तिः।

- वे० प० पृ० ३२८

२. अतः - यावत्स्वाभ्युपगच्छामयी योग्यत्व स्वतन्त्रम्। संशयस्थले प्रामाण्यसंज्ञा-योग्यतासत्त्वैऽपि दोषाभावात्प्रसाद न संज्ञानुपपत्तिः।

- वे० प० पृ० ३२८ ३३१

‘स्वतः’ नहीं है तो वह कुछ किसी अन्य के द्वारा ज्ञान में उत्पन्न नहीं की जा सकती है । नीमांतर्कों का यह कहना नहीं है कि ज्ञानगत प्रामाण्य या प्रमात्व किसी से उत्पन्न ही नहीं होता । उनके मत में तो ज्ञान के जितने उत्पादक कारण हैं उन्हीं कारणों से प्रामाण्य का भी उत्पादन होता है । प्रामाण्य के उत्पादन में उन कारणों से भिन्न किसी भी कारण की अपेक्षा नहीं है । प्रमाज्ञान में जो विषयवाच्यकारण कुछ स्वल्प प्रामाण्य है वह ‘गुण’ (नैयायिकाभिमत) की अपेक्षा नहीं रखता है । कोई भी ज्ञान केवल वहीछिये प्रमा है कि वह ‘बोधात्मक’ है । ज्ञान का वह स्वाभाविक प्रमात्व तबमा विषय के ज्ञाधारण धर्मस्वत्व ‘तथात्व’ के ज्ञाधारण की सामता केवल बोध के ज्ञान से ही रहती है । अर्थात् बोध के रहने पर ज्ञान अपने विषय को उस रूप में प्रकाशित करता है जो रूप उस विषय का नहीं है । दूरत्वादि बोधों के रहने से कुछ उन रक्षात्वादि रूपों से प्रकाशित होती है जो वस्तुतः कुछ के धर्म नहीं है । तस्मात् ज्ञानों का प्रामाण्य स्वतः है ।

इस प्रकार, वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोकाधिक दोनों में ही प्रामाण्य के स्वतस्त्व का समीप प्राप्त होता है । इसी प्रमाणों में प्रामाण्य की स्वतः मानने के बाप ही दोनों ही ग्रन्थों में अप्रामाण्य परतः स्वीकृत है, जिसका वर्णन अपेक्षित है ।

८. १. २ अप्रामाण्यपरतस्त्व विचार —

वेदान्तपरिभाषाकार अप्रामाण्य को परतः ही उत्पन्न मानते हैं । किन्तु, उसका ज्ञान भी परतः ही होता है । ज्ञान सामान्य सामग्री से ही उस ज्ञान में अप्रामाण्य उत्पन्न होता है, ऐसा नहीं कहना चाहिए क्योंकि ऐसा मानने

१. स्वतः समीपप्रमाणों प्रामाण्यमिति नृक्षताम् ।

न हि स्वतः ही कुछः कर्तुमन्येन ज्ञयते । - श्लो० वा० बोधना ३० .

२. तस्माद्बोधात्मकत्वेन प्राप्ता बुद्धेः प्रमाणता ।

तस्माद्बोधात्मकदूरत्वबोधज्ञानादपेक्षते ॥ - श्लो० वा० बोधना ५३

पर तो प्रमा में भी अग्रमात्व प्राप्त होगा । विदित है कि मृम तथा प्रमा दोनों में ज्ञान सामान्य की इन्द्रियादि सामग्री ही होती है । अग्रामाण्य की उत्पत्ति 'दीर्घ' से ही होती है जो ज्ञानसामान्यतामयी से नितान्त भिन्न है । यह अग्रामाण्य स्वतोऽग्राह्य भी नहीं है । रक्तत्वामावमानु यदापि रक्तत्वप्रकारक ज्ञान का होना ही अग्रामाण्य का उदात्त है जिसे 'तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानत्वम्' कहते हैं । इस अग्रामाण्य का ज्ञान यावत् स्वात्मग्राहकसामग्री अर्थात् साक्षिज्ञान से नहीं होता है क्योंकि अग्रामाण्य के उदात्त में 'तदभाववत्त्व' रूप अवयव का वृत्ति के द्वारा ज्ञान नहीं हो पाता अतएव उक्त साक्षिज्ञान भी नहीं होता है । मृमस्थ में वृत्ति के आकार की वृत्ति न होकर रक्ताकार की वृत्ति बनती है । इस प्रकार रक्तत्वामावाकार वृत्ति के न बनने पर उक्त साक्षिमास्यत्व कैसे सम्भव है ? अतः अग्रामाण्य का ज्ञान स्वतः नहीं होता है । इस अग्रामाण्य का ज्ञान विकृत प्रवृत्ति आदि हेतुओं से होने वाले अनुमान प्रमाण से होता है । यह अनुमान इस प्रकार होता है—'मुझे जो पहले रक्त का ज्ञान हुआ था उसे अनुमान होना चाहिए क्योंकि वह विषयादि प्रवृत्ति का एक हुआ है, जिस प्रकार रज्जु में पहले सर्प का ज्ञान होता है ।' इस प्रकार अग्रामाण्य विषयादि (विकृत प्रवृत्ति) आदि हेतुओं से होने वाली अनुमिति आदि ज्ञानों का विषय है । तन्नाह अग्रामाण्य परतः ही उत्पन्न होता है तथा परतः ही ज्ञात होता है ।^४ भेदादि भी अग्रामाण्य की

१. अग्रामाण्यं तु न ज्ञानसामान्यसामग्रीप्रयोज्यम्, प्रमावानव्यग्रामाण्यवधेः ।

- वे० प० पृ० २३१

२. किन्तु दीर्घप्रयोज्यम् ।

- वे० प० पृ० २३१

३. नाप्याग्रामाण्यं यावत्स्वात्मग्राहकग्राह्यम् । अग्रामाण्यतत्त्वभाववत्त्वा-
केन्द्रिकाणां नुपनीतत्वेन साक्षिणा ग्रहीतुमशक्यत्वात् ।

- वे० प० पृ० २३१

४. किन्तु विषयादिप्रवृत्त्यादिकिञ्च नानुमित्यादिविषय इति परतः अग्रामाण्य-
मुत्पत्तिं ज्ञायते चेति ।

- वे० प० पृ० २३१

उत्पत्ति तथा उसके ज्ञान को परतः मानते हैं । इस विषय में दोनों ही सिद्धान्तों में साम्य दृष्टिगत होता है क्योंकि दोनों ने ही अप्रामाण्य का निराकरण विफल-प्रवृत्तिमूलक अनुमान से किया है ।

इतिवृत्ति में भी अप्रामाण्य के परतत्त्व का निरूपण किया गया है । दोष के रहने पर ज्ञान अपने विषय को यथार्थ रूप में नहीं प्रकाशित कर पाता है वरन् 'वर्त्य के अन्यथात्व' को ही प्रकाशित करता है । इस अप्रामाण्य का ज्ञान 'दोष ज्ञान' से होता है अतः अप्रामाण्य परतः होता है । अप्रामाण्य दोष से उत्पन्न होता है तथा दोष ज्ञान से ही जाना जाता है -- इसकी पुष्टि करने के लिए कुमारिल ने अप्रामाण्य का विभागमूलक स्पष्टीकरण किया है । उनके अनुसार, अप्रामाण्य (१) निष्पत्त्यात् (विषयवत्), (२) ज्ञान तथा (३) संज्ञा -- तीन प्रकार का होता है । इन्हें विषयवत् तथा संज्ञा ये दोनों ही 'मात्र' स्वरूप हैं । अतः इसकी उत्पत्ति दोषवर्जित ज्ञानोत्पादक सामग्री से ही हो सकती है । अविज्ञान यथातु ज्ञानस्वरूप अज्ञा में दोषों का व्यापार भीमांशक मत में अमान्य है क्योंकि ज्ञानस्वरूप अज्ञा की उत्पत्ति ज्ञान के सामान्य कारणों के अभाव से ही हो जाती है । इस प्रकार, अज्ञा केवल अभाव रूप ही होती है यह मानकर यह आरोप नहीं किया जा सकता कि अज्ञा के अभावरूप होने के कारण इसकी उत्पत्ति दोष से नहीं हो सकती या यह दोष से नहीं ज्ञात हो सकती । अज्ञा अभावरूप होने के साथ ही संज्ञा तथा विषयवत् रूप भी होती है । अतः दोष के कारण अप्रामाण्य की

१. अन्यथात्वेऽनुत्पत्तदोषज्ञानादपीक्षे ।

- श्लो० वा० पौर्वा ५३ की धि० पं०

२. अप्रामाण्यं त्रिधा भिन्नं निष्पत्त्याज्ञानसंज्ञाः ।

ननुत्पत्ताद् द्विविधस्यात्र संज्ञा दृष्टकारणात् ॥

अविज्ञाने तु दोषाणां व्यापारो नैव दृश्यते ।

कारणानावतत्वेन तत्सिद्धं नस्तदनुचितम् ॥

- श्लो० वा० पौर्वा ५४-५५

उत्पत्ति तथा ज्ञप्ति दोनों ही सम्भव हैं। इस अप्रामाण्य का ग्रहण दो प्रकार से होता है (१) वाक्यप्रत्यय तथा (२) बोधज्ञान के द्वारा। वहाँ बुद्धिमान् में 'हर्ष रक्तम्' इस प्रकार का ज्ञान होता है किन्तु बाद में 'नेद रक्तम्' इस ज्ञान के द्वारा पूर्वज्ञान का नाश होता है वहाँ 'वाक्यप्रत्यय' से अप्रामाण्य को पहचाना जा सकता है। पीछिया का रोगी नेत्र में दोष के कारण ही श्वेत अङ्कुर को पीछा देखता है, अतः वहाँ अप्रामाण्य का ग्रहण 'बोध-ज्ञान' से होता है।

यहाँ यह अङ्कुर-का उत्पन्न होती है कि अप्रामाण्य के छिद किसी दूसरे ज्ञान की आवश्यकता है तब तो उस ज्ञान के छिदे भी किसी दूसरे ज्ञान की आवश्यकता होगी और इस प्रकार नीमांशकों ने जो नैयायिक सम्मत परतः प्रामाण्य के सम्बन्ध में जनसत्ता बोध का उद्घाटन किया है वह उनके अपने मत (अप्रामाण्य को परतः मानने में) में भी होने छेना। अतः नैयायिकों का वादीय है कि नीमांशकों के परतः अप्रामाण्य के सिद्धान्त में भी जनसत्ता उत्पन्न होती है। इसके अन्वयार्थ कुमारिक का कथन है कि केवल पराधीनता से ही जनसत्ता बोध नहीं होता है। उसने छिद आवश्यक है कि सवातीय 'वर' की अनिमता रहे। छे — किसी भी ज्ञान की सत्यता दूसरे ज्ञान की सत्यता पर आधारित हो। नैयायिकों के प्रमाण को गुणाधीन मानने में वह जनसत्ता प्रसक्त होती है क्योंकि प्रमात्य के अन्वयार्थ गुणावधारण की अपेक्षा होती है, एवं गुणावधारण स्वल्प प्रमा के छिद दूसरे गुण का अन्वयार्थ आवश्यक होता है। यदि कोई अप्रामाण्य ज्ञान किसी अन्य अप्रामाण्य ज्ञान पर आधारित होता तब तो जनसत्ता का प्रसक्त न उठ सकता था किन्तु वस्तुतः होता यह है कि पूर्वज्ञान (हर्ष रक्तम्) का अप्रामाण्य निर्धारित होता है वाक्यज्ञान से अज्ञात बोधज्ञान से; जो स्वतः प्रामाण्य एवं अर्थ है। यथार्थ ज्ञान से अप्रामाण्य का ज्ञान होने पर तो जनसत्ता की बात ही नहीं उठती।

१. ज्ञान बोधान्तरज्ञानं वाक्यधीर्मा परा न केह । - शब्दो वा० बोधना ५५ की ५० वं
२. बोधतत्वाप्रमाणस्य स्वतः प्रामाण्यमाधिनम् ।
गुणाज्ञानान्नसत्तावन्न बोधे-तु प्रसक्तो ॥
वाक्योक्तिपरिज्ञानासम्भवे स्वप्रमाणता ।

प्रश्न हो सकता है कि बुद्धि का मैं जो 'नेदं रक्तम्' यह प्रम होता है उसका बाध बाध मैं होने वाले 'नेदं रक्तम्' इस ज्ञान से क्यों होता है ? इसके विपरीत 'नेदं रक्तम्' इसी ज्ञान का बाध प्रथमोत्पन्न 'नेदं रक्तम्' इस ज्ञान से क्यों नहीं होता है ? इसका समाधान है कि स्वेच्छा से हमें बाध्यभावकभाव नहीं लगाया जा सकता है वरन् जब तक पहले ज्ञान का बाध नहीं होता है तब तक दूसरे ज्ञान की उत्पत्ति नहीं हो सकती । उदाहरणित्व तथा प्रमात्त्व दोनों ही 'नेदं रक्तम्' इस ज्ञान में रहते हैं अतः इससे पूर्ववर्ती 'नेदं रक्तम्' रूप ज्ञान का बाध हो जाता है ।

यदि एक ज्ञान का बाध दूसरे ज्ञान से होता है तथा दूसरे ज्ञान के विषय में संशय होने पर तीसरे ज्ञान द्वारा प्रामाण्य या अप्रामाण्य का निर्धारण होने पर और वही प्रम से आगे चले रहने पर तो कल्पस्या दोष हो सकता है -- यह आरोप समीचीन नहीं है । अप्रामाण्य के शास्त्र दोषज्ञान की उक्त परम्परा तीन या चार ज्ञानों से आगे तक नहीं जाती । वही से किसी एक ज्ञान में प्रामाण्य पुनः हो जाता है, जो वस्तुतः स्वतः है । किन्तु ज्ञान की उत्पादक शक्ति में दोष का ज्ञान नहीं निविष्ट रहता है उस ज्ञान में अप्रामाण्य की छद्म-का भी नहीं करनी चाहिए । वहाँ द्वितीय ज्ञान के परवाह उसमें अप्रामाण्य का सम्पादन करने वाला कोई तीसरा दोषज्ञान ज्येष्ठा 'नेदं तथा' इस आकार का बाधज्ञान उत्पन्न न हो वहाँ दूसरे ज्ञान से पहले ज्ञान का बाध होता है तथा प्रथम ज्ञान का अप्रामाण्य

१. पुनर्निर्माणोत्पत्तिरस्य हि विधितिः ।

- श्लो० बा० बोधना ५० की द्वि० पं०

२. एवं त्रिकतुरज्ञानकल्पनो नाधिका मतिः ।

प्राप्स्यति तामतेर्निर्णय स्वतः प्रामाण्यमस्तुते ॥

- श्लो० बा० बोधना-६१

३. दोषज्ञाने त्वनुत्पन्ने न छद्म-कथा निष्प्रमाणता ।

- श्लो० बा० बोधना-६० की द्वि० पं०

गुहीत होता है । ऐसे स्थलों में द्वितीय ज्ञान यथावत् रहता है किन्तु जहाँ तीसरे ज्ञान की उत्पत्ति हो जाय अर्थात् द्वितीय ज्ञान के कारणीभूत दोषों का ज्ञान हो जाय अर्थात् 'नेदं तथा' इत्याकारक साक्षात् वाक्यज्ञान की उत्पन्न हो जाय तब तो पहले ज्ञान से द्वितीयज्ञान का नाश और उसी से उसका अप्रामाण्य गुहीत होता है ।

सांख्यार्थ्य प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों को ही स्वतः मानते हैं । प्रामाण्य के विषय में 'स्वतस्त्व' स्वीकार करने पर भी वार्तिककार तथा परिभाषाकार से इनकी भिन्नता है । सांख्यार्थ्य यह मानते हैं कि कारणगत गुण तथा दोष के द्वारा प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य की अभिव्यक्ति होती है । अत्यन्त अल्प पदार्थ की कभी उत्पत्ति नहीं हो सकती । जिस प्रकार कारक-व्यापार से घटादि की अभिव्यक्ति होती है उसी प्रकार कारणगत गुण-दोषों के द्वारा प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य की भी अभिव्यक्ति होती है । इसका उल्लेख माट्ट मीमांसक इस प्रकार करते हैं कि यदि अल्प पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती तब घटादि की अभिव्यक्ति के विषय में विज्ञाता होती है कि वह कारक-व्यापार से पूर्व मृत्पिण्ड में है अथवा नहीं ? यदि है तब तो कारक-व्यापार ही व्यर्थ है और यदि नहीं है तब अल्प अभिव्यक्ति की कारक-व्यापार से उत्पत्ति माननी होगी, अल्प की उत्पत्ति का प्रतिषेध कैसे करेंगे ? अतः प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों स्वतः नहीं हो सकते । किन्तु, वह तथा अग्नि के समान अत्यन्त स्थिर प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य का समामेक एक ही ज्ञान में नहीं हो सकता । वार्तिककार का भी कथन है --

'स्वतस्त्वावद् द्वयं नास्ति विरोधात्' ।

१. तत्र दोषान्तरज्ञानं वाच्यवीर्य-परा न मेह ।

तदुक्तं द्वितीयस्य निष्ठात्मादात्मनता ॥

- उक्तो माट्ट मीमांसा ५६

२. व. प्रष्टव्य - माट्ट मे ३ १००-५६

३. उक्तो माट्ट मीमांसा ३५

इस प्रकार सांख्यों का स्वतः प्रामाण्यवाद वादिकार को अशुद्ध नहीं है।

उपर्युक्त विवेचना स्पष्ट करती है कि वेदान्तपरिभाषा तथा श्लोक-वादिक दोनों में स्वतः प्रामाण्य के साथ ही साथ अप्रामाण्य की उत्पत्ति तथा शक्ति की परतः माना गया है। इस विषय में दोनों ही ग्रन्थों में साम्य स्पष्ट उद्घाटित होता है। नैयायिकों ने प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों की उत्पत्ति तथा शक्ति की परतः ही माना है। वेदान्तपरिभाषाकार नैयायिकों की ही भाँति प्रत्यक्ष के विकल हो जाने पर पुरे अनुमान के आधार पर अप्रामाण्य का परतस्त्व स्वीकार करते हैं किन्तु वादिकार वाचकज्ञान को अज्ञात बोधज्ञान को अप्रामाण्य के परतस्त्व का प्रयोजक मानते हैं। नीमांतिकों ने स्वतः प्रामाण्यवाद की स्थापना करके अपने वेद-अपौरुषेयत्व के सिद्धान्त को सुरक्षित किया है। वादिकों को छोड़कर अन्य सभी वास्तविक भारतीय वादिक वेदों के प्रामाण्य पर विश्वास तो करते हैं किन्तु कुछ वादिकों ने वेद को पौरुषेय माना है तथा कुछ ने अपौरुषेय। नैयायिक वेदों का प्रामाण्य परतः मानते हैं क्योंकि उन्होंने वेदों के पौरुषेयत्व को स्वीकार करके ईश्वर को उसका रचयिता बतलाया है। नीमांतिक मतानुसार 'वेद अपौरुषेय है' और इस प्रकार वेदों का प्रामाण्य स्वतः ही है क्योंकि वेद किसी की कृति नहीं है। वेदान्तपरिभाषाकार का इस विषय में विचारण मत है। उनके अनुसार वेद परमेश्वरकृत होने पर भी अपौरुषेय है क्योंकि परमेश्वर ने कृष्टि के आरम्भ में पूर्णता के समय वेदों की सिद्ध आनुपूर्वी के समान ही किसी आनुपूर्वी के ऐसे वेद की रचना की। अतः उन्हें सवातीय उपधारण की अवस्था मिले नहीं ऐसे उपधारण का विषयत्व नहीं है। 'क्यों सवातीय उपधारण की अवस्था नहीं होती ऐसे उपधारण का विषय होना' ही पौरुषेयत्व है। इसी अर्थ में वेदान्तपरिभाषाकार ने वेद को अपौरुषेय माना है। अपौरुषेय होने

१. सत्यसाधनायस्य प्रामाण्यम् ।

- वे० पु०

२. प्रष्टव्य वे० च० पु० २७१

पर भी, उनके मत में वेद नित्य नहीं है क्योंकि वह उत्पत्तिमान् है और वह बात भुक्ति प्रमाणा से भी सिद्ध है । भीमासकों के स्वतः प्रामाण्यवाद स्वीकार करने से ही वेदों के अपौरुषेयत्व का सिद्धान्त अक्षुण्ण रहता है । वैदान्त-सिद्धान्त में भी माट्ट मत का अनुसरण करते हुए ही स्वतः प्रामाण्यवाद की स्थापना की गयी है जिसकी पूर्ण विवेक्ति किया जा चुका है ।

-०-

६. समाधिं तु नो वेदो न नित्य उत्पत्तिरुत्पत्त्याह ।

उत्पत्तिरुत्पत्त्यं च 'तस्य यस्तौ भूतस्य निःसृजितमेत-मदुग्धेनः'

(सु० २-४-१०) इत्यादि मुनिः ।

- वे० प० पृ० २६५-२६

सहायक ग्रन्थपुत्री

संस्कृत ग्रन्थ

- १- त्रय-सङ्ग्रहः - हिन्दी व्याख्याकार डा० वाक्कमति उपाध्याय, बौद्धभा तौरिकण्टिका, वाराणसी ।
- २- त्रयदीपिका - त्रिदश, श्री इरिणामूर्ति सं० महाविद्यालय, मिश्रपोखरा, वाराणसी ।
- ३- त्रयेतसिद्धिः - मधुसूदन सरस्वती, निर्णयानगर प्रेस, बम्बई ।
वाङ्मयदीपिका टीका सहित, रत्ना पब्लिकेशन, वाराणसी ।
- ४- ज्ञानविमर्शः - दीपकमोक्ष, सम्पूर्णनिम्बसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी ।
- ५- ज्योतिष्यादीशुक्लपाठः - सम्पादक श्री पं० ज्योतिष विद्या, श्रीरामदास कपूर ट्रस्ट प्रेस, बहालनड (सोनापत- हरियाणा) ।
- ६- ज्योतिष - वाक्कमति उपाध्याय । वैदिक संज्ञोपनयन, त्रिदश महाराष्ट्र विद्यापीठ, पुना ।
- ७- कारिकावली - बौद्धभा प्रकाश, वाराणसी ।
- ८- काविका - मुनिवर्द्धिनी वाक्क हृदयकोर, प्रिन्स संस्कृत वीरीश, प्रिन्स ।
- ९- काव्यप्रकाशः - बौद्धभा विद्यालय, वीर, वाराणसी ।
- १०- विशुद्धी - (उत्तरप्रदीपिका) विशुद्ध, वन्दुत संस्कृत, वाराणसी ।
- ११- ज्ञानदीपिकाविमर्श - नीताप्रेस, गोरखपुर ।

- १२- वैमिनिसूत्र - 'मीमांसादर्शम्' - सुस्मरती प्रकाशन, वाराणसी ।
- १३- तर्कसङ्ग्रह - बोधिका तथा न्यायबोधिनी टीका सहित ।
मण्डारकर प्राच्यव्यास संशोधन मन्दिर, पुना ।
- अन्वयभट्ट । बौद्धाभा ठोकमारतीय प्रकाशन,
वाराणसी ।
- १४- तर्कसाधना - केशव मिश्र, बौद्धाभा संस्कृत सीरीज, वाफिस,
वाराणसी ।
- १५- तत्त्वकौमुदी-प्रभा - डा० जायाप्रसाद मिश्र, अद्यात्मक प्रकाशन,
८ बाबुम्हरी मार्ग, इलाहाबाद ।
- १६- तत्त्वसङ्ग्रह - २ भाग, तत्त्वसङ्ग्रहणी कहा सहित । नावकाड
बोरिएण्टल सीरीज बडौदा ।
- १७- तत्त्वचिन्तामणि - बौद्धाभा प्रकाशन, वाराणसी ।
- १८- तन्त्राधिक - जो सत्गुरु पब्लिकेशन्स, नई दिल्ली ।
- १९- तात्पर्यटीका - चौखम्बा ओरिएण्टलिया, वाराणसी ।
- २०- तैत्तिरीयसंहिता - ज्ञानम्ब बाबू प्रेस, पुना ।
- २१- न्यायचिन्तुटीका - डा० नीमिषास शास्त्री द्वारा सम्पादित,
साहित्य मण्डार, पुनाच बाजार, बैरठ ।
- २२- न्यायसूत्र - अन्वयभट्ट, सम्पूर्णविन्ध्य संस्कृत विश्वविद्यालय,
वाराणसी ।
- २३- न्यायसाधना - 'न्यायदर्शम्', सम्पादक-स्वामी दारिकायस
शास्त्री बौद्ध मारती, वाराणसी ।
- २४- न्यायवर्त्तमान - पार्थसारथि मिश्र, रत्ना पब्लिकेशन्स ।

- २५- न्यायरत्नमाला - पार्थसारथि मिश्र, सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्व-विद्यालय, वाराणसी ।
- २६- न्यायकारिणीतात्पर्यटीका- वि० ई० कृष्णका ।
- २७- न्यायसिद्धान्तसूत्रतावली- हिन्दी व्याख्या डा० कौन्ट्रनाथ शास्त्री, मोतीठाठ बनारसीदास, वाराणसी ।
- २८- न्यायसूत्र - 'न्यायदर्शने' में सम्पादक-स्वामी द्वारिका नाथ शास्त्री, बौद्ध मारती, वाराणसी ।
- २९- पञ्चदशी - विद्यारण्यस्वामी, मार्गवे पुस्तकालय, नाथ घाट, वाराणसी ।
- ३०- पञ्चवादिता - मैत्रीलाल वर्मा टीसीदास, वाराणसी ।
- ३१- प्रकरणपट्टिका - का० वि० वि० मु०, काशी ।
- ३२- प्रमाणमीमांसा - स्वोक्तवृत्ति तथा भाषा टीप्पण सहित । वि० के० मु०, जलमदाबाद ।
- ३३- प्रमाणवार्त्तिक - मनोरञ्जुती सहित । का० बा० अ० ई० पटना ।
- ३४- प्रमाणवार्त्तिकभाष्य - का० बा० अ० ई० पटना ।
- ३५- प्रामाण्यवादः - महाश्वर महापात्रे कृत बौद्धाचार्य विद्याभवन, चौक, वाराणसी ।
- ३६- प्रसक्तवादाचार्य - प्रसक्तवादाचार्यविरचित । श्रीहरकृत न्यायसूत्र टीका सुकत । सम्पादक - श्री सुभाषित कर्ता । सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी ।
- ३७- पुस्तकी - ककुभिषडा टीका सहित, बौद्धाचार्य प्रकाशन, वाराणसी ।

- ३८- बृहदारण्यकोपनिषद् - गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- ३९- बौद्धदर्शन - आचार्य नरेन्द्रदेव, बिहार राष्ट्रमार्गी परिषद्, पटना ।
- ४०- ब्रह्मसिद्धि व्याख्या - चौतम्बा विद्यामवन, वाराणसी ।
- ४१- ब्रह्मसूत्र - ४ भाग, ७० प्र० काशी ।
- ४२- ब्रह्मसूत्रशाङ्ककरामायणम् - सत्यानन्दी दीपिका सहित, गोविन्दचन्द्र, टेढ़ीनीम, वाराणसी ।
- ४३- भावती व्याख्या - चौतम्बा विद्यामवन, बाँक, वाराणसी
- ४४- भणिप्रभा - 'वेदान्तपरिभाषा', के.राव श्रीकृष्णदास, बम्बई ।
- ४५- भाग्येयोदयः - नारायणद्वीपणीत, अक्षयप्रकाशन प्रतिष्ठान, वाराणसी ।
- ४६- भीमार्तावर्णनम् - भीमार्ता सूत्र तथा भावस्याध्यक्षित, चौतम्बा सुस्मरती प्रकाशन, वाराणसी ।
- ४७- मुण्डकोपनिषद् - गीताप्रेस, गोरखपुर ।
- ४८- योगसूत्र - योगमाध्य सहित, डा० सुरेन्द्रजीवास्तव्य, संविद प्रकाशन, कलकत्ता-२ ।
- ४९- योगमाध्य - व्याख्यात डा० सुरेन्द्रजीवास्तव्य द्वारा, संविद प्रकाशन, कलकत्ता-२ ।
- ५०- भावव्यवहारी - चौ० प्र० वाराणसी ।
- ५१- विचारणप्रमेयशाङ्कमुद्र - विचारण्य मुनि, अच्युत मन्मथादा कायस्थ, काशी ।

५२- वेदान्तकल्पतरु -

पं. श्रीमान् दुर्गाजी प्रसाद, वाराणसी।

५३- वेदान्तपरिभाषा

- शिवायणि तथा मणिप्रभा टीका सहित ।
लेमराव श्रीकृष्णदास, बम्बई ।
- श्री गवानन शास्त्री मुल्लमांकर, बौलम्बा
विद्यामवन, वाराणसी ।
- श्री विद्यानन्द जिजासु, मिमपौरा, वाराणसी ।
- श्री मदानन्द फा, अखिलभारतीय संस्कृत परिषद्,
इबरातं, लखनऊ ।

५४- वेदान्तसारः

- हिन्दी व्याख्याकार डा० सन्त नारायण
श्रीवास्तव, पीयूष प्रकाशन, ३१६ सुभाषनगर,
लुहाबाद

५५- वैशेषिकसूत्रोपस्कारः

- हिन्दी व्याख्याकार काचार्थ दुष्टिराव शास्त्री
बौलम्बा संस्कृत सीरीज जाकिर, वाराणसी ।

५६- व्यासवती

- बौलम्बा प्रकाशन, वाराणसी ।

५७- शाबरभाष्य

- 'मीमांसावर्त्म' में, बौलम्बा सुमारती प्रकाशन,
वाराणसी ।

५८- शास्त्रदीपिका

- हिन्दी टीकाकार डा० किशोरदास स्वामी,
श्री साधुनेता संस्कृत महाविद्यालय, वाराणसी ।

५९- शिवायणि

- लेमराव श्रीकृष्णदास, बम्बई ।

६०- स्तौक्यादिभिः

- मीमांसावर्त्मकादिभिः, हिन्दी व्याख्याकार
पं० दुष्ट दुर्गाधर फा, कामेश्वरविह-वर्त्मनासंस्कृत
विश्वविद्यालय, वर्त्मना ।

- व्यासवतीकार सहित, रत्ना पब्लिकेशन्स,
वाराणसी ।

६१- सर्वज्ञसिद्धिग्रह

- माकाचार्थ, लखी बैकेश्वर प्रेस, बम्बई ।

- ६२- सांख्यकारिका - माद्वर्युचि सहित । नौसम्बा प्रकाशन,
वाराणसी ।
- ६३- सांख्यकारिका
(गौडपादभाष्यसहित)- नौसम्बा प्रकाशन, वाराणसी ।
- ६४- सिद्धान्तशेखरग्रन्थ - जय्यदीक्षित कृत । नौसम्बा विद्यामण्डल,
नौसम्बा, वाराणसी ।

हिन्दी ग्रन्थ
२२२२२२२२२२२२

- १- अद्वैत वेदान्त की तार्किक
मूमिका - कादीश सहाय श्रीवास्तव,
किताब मण्ड, कलकत्तावाय ।
- २- अद्वैत वेदान्त - डा० राममूर्ति शर्मा
- ३- दार्शनिक विवेचनार्थ - सम्पादक श्री हरिमोहन झा, बिहार हिन्दी
ग्रन्थ अकादमी, पटना ।
- ४- न्याय परिवय - डा० किशोर नाथ झा, चौसम्पा विद्यामवन,
वाराणसी १ ।
- ५- पूर्व तथा पश्चिमी दर्शन - डा० केदारधर, द्वितीय संस्करण, भारत प्रेस,
बदर बाजार, कलकत्ता ।
- ६- बौद्ध दर्शन और वेदान्त - डा० चन्द्रधर शर्मा, बिना विमृति प्रकाशन,
कलकत्तावाय ।
- ७- भारतीय दर्शन - बाबाय कठके उपाध्याय, चौसम्पा,
बोरिएण्टलिया, वाराणसी ।
- ८- भारतीय दर्शन - नन्द किशोर केदारधर, उत्तर प्रवेश हिन्दी
संस्थान, कलकत्ता ।
- ९- भारतीय दर्शन - डा० विश्वनाथ प्रसाद शर्मा, ज्ञानदा प्रकाशन,
नई दिल्ली ।
- १०- भारतीय दर्शन - कर्तुवाध्याय तथा बहू, कुलक संस्कार,
पटना ।
- ११- भारतीय दर्शन - डा० कर्तुवाधर सिंह, स्मृतेण्ट केण्डर हम्प
कम्पनी, वाराणसी-५ ।

- १२- भारतीय दर्शन - राधाकृष्णन
- १३- भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण - संगमठात भाण्डेय, लेण्टूक बुक डिपो, '
 कलकत्ताबाद ।
- १४- भारतीय दर्शन की रूपरेखा - प्रो० हरेन्द्र प्रसाद सिन्हा, गोतीठात
 बनारसीदास, बाराणसी ।
- १५- भारतीय दर्शन में अनुमान - डा० ब्रज नारायण झाँ, मध्यप्रदेश हिन्दी
 ग्रन्थ वकाफी, गीषात ।
- १६- वेदान्तदर्शन - डाकुतोथ झाँरी
- १७- वेदान्तज्ञानमीमांसा - मनहयामदास रजमठ मठकारी, मध्य प्रदेश
 हिन्दी ग्रन्थ वकाफी, गीषात ।
- १८- वैज्ञानिक दर्शन- तुलनात्मक अध्ययन - डा० बड़ी नाथ सिंह,
 वाक्ता प्रकाशन, गोदीठिया, बाराणसी ।

सिंह पुस्तक

1. A Critical Survey of Indian Philosophy - Chandradhar Sharma,
Moti Lal Banarasi Das, Varanasi.
2. A History of Indian Philosophy - S.N. Dasgupta, Cambridge
University Press.
3. An Introduction to 'Sankara Theory of Knowledge - M.K.
Devaraja, Moti Lal Banarasi Das,
Varanasi.
4. Epistemology of the Bhatta School of Purvanimansa --
G.P. Bhatta, The Chowkhamba Sanskrit
Series Office, Varanasi.
5. History of Indian Epistemology -- Jwala Prasad, Delhi
1958.
6. Indian Philosophy -- C. Radhakrishnan, The Mac Millan
Company, New York (1951)
7. Indian Psychology Cognition Vol.I -- Dr. J. N. Sinha,
Sinha Publishing House, Calcutta.
8. Indian Realism -- Dr. J. N. Sinha, Moti Lal Banarasi Das,
Varanasi.
9. Methods of Knowledge - Swami Satprakashananda,
George Allen & Unwin Ltd.
10. Negation -- Janki Ballabha Bhattacharyya,
Indian studies, Calcutta.
11. Nyaya Theory of Knowledge - S.C. Chatterjee,
Calcutta, 1950.

12. Outline of Indian Philosophy - M. Hiriyanna, George Allen
& Unwin Ltd. London (1932).
13. Philosophy of dwait Vedanta - T. P. Ramachandran..
14. Purva Mimamsa & Its Sources - G. N. Jha, Benares Hindu
University.
15. Slokavartika -- G.N. Jha, Sri Satguru Publications,
Delhi.
16. Studies in Vedantism -- K. C. Bhattacharya, Calcutta
University, 1909.
17. The Essentials of Philosophy -- M. Hiriyanna,
George Allen & Unwin Ltd.
18. The Karma Mimamsa -- A.B. Keith
19. The Problem of Meaning in Indian Philosophy-
20. The Six ways of Knowing - D.M. Dutta, University of
Calcutta.
21. The System of Vedanta - Paul Deussen, Moti Lal Banarsai Das
Varanasi.
22. Upama In Indian Philosophy - Dr. Shiva Kumar, Eastern
Book Linkers, Delhi.
23. Vedanta Explained -- V.H. Dato, Bookcellera
Publishing Company, Nehru Road Bldg.
V.P. Road, Bombay 4 (1954).
24. Vedanta - Pariphasa -- Swami Nishkumaran,
Advaita Ashram, 5 Delhi Kalyan
Road, Calcutta.